



Baština Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

Simpozij u povodu 300. obljetnice rođenja Immanuela Kanta (1724–2024): Kant

Babić, Mile; Mujkić, Asim

2025

Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

<https://bastina.anubih.ba/handle/123456789/834>

Preuzeto s Baštine Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

<https://bastina.anubih.ba/>



SIMPOZIJ U POVODU 300. OBLJETNICE ROĐENJA
IMMANUELA KANTA (1724–2024)



AKADEMIJA NAUKA I UMJETNOSTI BOSNE I HERCEGOVINE
АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЈЕТНОСТИ БОСНЕ И ХЕРЦЕГОВИНЕ
ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS OF BOSNIA AND HERZEGOVINA

Special Editions
Volume CCXVIII

Department of Humanities
Volume 50

**Symposium on the Occasion of the 300th
Anniversary of the Birth of Immanuel Kant
(1724–2024)**



Editors
Mile Babić
Asim Mujkić

SARAJEVO 2025



AKADEMIJA NAUKA I UMJETNOSTI BOSNE I HERCEGOVINE
АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЈЕТНОСТИ БОСНЕ И ХЕРЦЕГОВИНЕ
ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS OF BOSNIA AND HERZEGOVINA

Posebna izdanja
Knjiga CCXVIII

Odjeljenje humanističkih nauka
Knjiga 50

**Simpozij u povodu 300. obljetnice rođenja
Immanuela Kanta (1724–2024)**



Urednici
Mile Babić
Asim Mujkić

SARAJEVO, 2025.

Simpozij u povodu 300. obljetnice rođenja Immanuela Kanta (1724–2024)

Izdavač

Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

Za izdavača

Akademik Muris Čičić

Urednici

Mile Babić

Asim Mujkić

Recenzenti

Boško Pešić, Bernard Harbaš, Pavle Mijović, Mile Babić, Asim Mujkić

Lektorica

Zenaida Karavdić

Prevod

Adnan Arnautlija

Korektura

Sabina Vejzagić

DTP

Narcis Pozderac

Štampa

Blicdruk d.o.o.

Tiraž

200

Sarajevo, 2025.

EBSCO

C.E.E.O.L.



ISBN 978-9926-574-10-9

CIP zapis dostupan u COBISS sistemu Nacionalne i univerzitetske biblioteke BiH pod ID brojem 64618246

SADRŽAJ

Pristupna riječ	7
<i>Dragan Prole</i> Kantova pećina: nesamostalnost i maloletnost	13
<i>Marijan Krivak</i> Kant i ideja transcendentalne filozofije	30
<i>Pavle Mijović</i> Newtonova znanstvena metoda kao limitirajući faktor Kantove filozofije? Geneza, kontekst i paradigmatški problem	39
<i>Danijela Grujić</i> Autentično delanje na tragu Kanta.....	54
<i>Sonja Tomović Šundić</i> Kantov ideal mira.....	66
<i>Spahija Kozlić</i> Sloboda u Kantovom razumijevanju prava.....	80
<i>Mirsad Priganica</i> Kant i utilitarizam	91
<i>Asim Mujkić</i> Zlo u granicama samog uma	99
<i>Selma Alispahić</i> Kantova praktična filozofija i kategorički imperativ u konstruktivističkoj interpretaciji Onore O'Neill.....	116
<i>Alpar Lošonc, Pavle Milenković</i> Kant između rata i mira, ili revolucija i pacifikacija kao uslovi građanskosti	126
<i>Nerzuk Ćurak</i> Treći definitivni član Vječnog mira i suvremene migracije.....	139
<i>Dževad Drino</i> Elementi rimskog prava u Kantovoj filozofiji prava	150



<i>Ivan Milenković</i>	
Nedruštvena društvenost: Kant i problem gostoprimstva.....	164
<i>Miloš Todorović</i>	
Da li je Kant doista ustuknuo?	178
<i>Mile Babić</i>	
Kantova kritika ekstremizma	199
<i>Mario Bernadić</i>	
Važniji pojmovi i teme Kantove filozofije religije s osobitim osvrtnom na djelo <i>Religija unutar granica pukog uma</i>	215
<i>Bernard Harbaš</i>	
Kant između raskola i nečujnog suživota	240
<i>Esko Muratović</i>	
O Kantovom pojmu dužnosti i Šarčevićевой etici odgovornosti u kontekstu savremenih etičkih izazova	251
<i>Rusmir Šadić</i>	
Kantova filozofija religije	275
<i>Tonči Valentić</i>	
Kantova ideja univerziteta u doba tehnoznanstvenog obrazovanja	286
<i>Nevad Kahteran</i>	
Lee Ming-Huei (Li Ming-Hui 李明輝, 1953–) – najbolji zagovornik kantijanske filozofije u Istočnoj Aziji i njegovo isticanje sličnosti između Kanta i konfucijanske filozofije	293
<i>Vlado Jovanović</i>	
O pojmu genija kod Kanta i Šopenhauera	310
<i>Elmana Cerić, Haris Cerić</i>	
Mračni vitez i moralni univerzalizam: razmatranje Batmanovog djelovanja kroz prizmu Kantove deontološke etike.....	336
<i>Manfred Weber</i>	
Kant i Karahasan pripovijedaju Sarajevo	346



PRISTUPNA RIJEČ

IMMANUEL KANT 1724–2024: ZURÜCK ZUR SELBSTVERSCHULDETEN UNMÜNDIGKEIT! NATRAG K SAMOSKRIVLJENOJ NEZRELOSTI!

Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine s posebnim zadovoljstvom i s osjećajem društvene odgovornosti obilježila je tristotu godišnjicu rođenja Immanuela Kanta organizacijom međunarodnog znanstvenog skupa u Sarajevu 22. i 23. 4. 2024. na kojem se iz više istraživačkih perspektiva propitivala aktualnost, ali i emancipatorski kapacitet filozofije jednog od najvećih mislilaca modernoga doba.

Iskušenja kroz koja prolazi Bosna i Hercegovina, Europa i svijet u cjelini danas – ciklične krize globalne kapitalističke privrede, pandemija, ratni sukobi i prijetnje nuklearnim ratom, nacionalizmi i populizmi, ogromni nesrazmjer u bogatstvu, samoubilačka devastacija prirodne okoline i brojna druga – postavljaju iznimno težak zadatak pred savremeno mišljenje koje je uvelike oblikovano filozofijom i idejama Immanuela Kanta. Barbarstvu i nepodobština svijeta u kojem je živio Kant je suprotstavio nepokolebljivu vjeru u snagu uma koja je podarila čvrste okvire i za slobodnog pojedinca i za slobodnu zajednicu ljudi, ako bi se odlučili da naprave taj osudni korak, naime, da bez straha izađu iz samoskrivljene nezrelosti služeći se svjetlima vlastitog uma, ako bi, drugim riječima, zdušno prigrlili projekt prosvjetiteljstva.

Taj osudni korak mora biti izraz najdubljeg čovjekovog samoodređenja koje počiva na svijesti o tome da svijet nije, kako to Manfred Frank kaže, moguće interpretirati sa jedne arhimedovske tačke, ili još radikalnije, riječima Josepha Schumpetera: „Shvatiti relativnu vrijednost uvjerenja i tome uprkos, ne odstupajući, ustrajati u njihovoj odbrani, ono je što razlikuje civiliziranog čovjeka od barbarina“. Taj horizont samoodređenja otvorio je Immanuel Kant. U svojoj *Kritici čistog uma* on ukazuje na to da će „uvijek ostati jedan skandal za filozofiju i ljudski um uopće to što se za postojanje stvari izvan

Introduction

nas mora zasnivati samo na vjerovanju, te ako nekome padne na pamet da u nj posumnja, da se protiv toga ne može istaći nikakav dokaz koji zadovoljava“. Tako će čitav filozofski opus ovog velikog mislioca biti podređen zadaći određenja, utvrđivanja tog vjerovanja, iz čega je proistekao projekt sekularne kulture u najširem smislu u kojem su svoje učešće dali veliki umovi (Hegel i Marx u prvom redu).

Danas, nekoliko stoljeća poslije, čini se, ‘izvorni skandal za filozofiju’, za slobodno mišljenje uopće, samo se produbio. Dok ‘stvari izvan nas’ neumitnošću svojih nepredvidivih i kompleksnih procesa, prijeteći nagovještavaju civilizacijski sunovrat, ono noseće vjerovanje, u koje je, naravno, uvijek bilo legitimno sumnjati u filozofiji (Schopenhauer, Nietzsche i drugi), kao da je izgubilo svoju dostojanstvenu moć sabiranja (*logos*), pa se razložilo u, unutar sebe nepomirljivo, bučno višeglasje naracija ‘nevjerovanja’ koje se hrane strahovima, prijeljama, sebičnim instinktima, na kraju, fizičkom silom. Kao da smo, oglušivši se o Kantov poziv, a prije će biti – danas je to kristalno jasno - vapaj: „imaj hrabrosti da se služiš vlastitim umom!“, izabrali ‘povratak u samoskrivljenu nezrelost’, povratak raznim ‘prodavcima magle’ i jeftinih utjeha, zagušljivoj blizini onih ‘istorodnih’, odnosno, Kantovim riječima, pod skute „oni staratelja, koji su bili tako ljubazni da preuzmu vrhovni nadzor nad ljudima“, i koji „već vode brigu o tome da najveći deo ljudi (među njima i ceo lepši pol) korak u punoletnost smatra ne samo tegobnim nego i vrlo opasnim. Nakon što su prvo zaglupili svoju stoku i brižljivo sprečili da se ova mirna stvorenja ni slučajno ne usude da naprave makar i jedan korak izvan šetalice u koju su ih zatvorili, oni im i posle toga stalno ukazuju na opasnost, koja im preti ako pokušaju da hodaju samostalno“.

U osnovi Kantove filozofije nalaze se njegova četiri temelja pitanja: 1. Što mogu znati?; 2. Što trebam činiti?; 3. Čemu se smijem nadati?. 4. Što je čovjek?

Svrha je ovog znanstvenog skupa da se iznova postave navedena pitanja, i to s istom ozbiljnošću i odgovornošću, jer nam se čini, što ‘filozofski skandal’ čini još dubljim, da slobodna misao, kritika, nikako ne nalazi odgovora, ili barem alternativnih hipoteza pred barbarstvom i izopačenjima koje nosi današnjica.

Na prvo navedeno pitanje Kant je odgovorio u svojoj knjizi *Kritika čistoga uma*, koju je Arthur Schopenhauer nazvao ‘najvažnijom knjigom ikada napisanom u Europi’, a vodeći filozof svjevernoameričkoga pragmatizma Charles S. Peirce nazvao ju je ‘svojim majčinskim mlijekom u filozofiji’. Kantova *Kritika čistoga uma* njegova je najvažnija knjiga, jer ona utemeljuje

trodimenzionalni univerzalizam u trima svjetovima: u svijetu znanja, u svijetu morala i u svijetu utemeljene nade. Ljudi kao umna bića ravnopravni su članovi ovih triju svjetova. *Kritika čistoga uma* osobito je aktualna danas, jer dovodi u pitanje dvije krajnosti izražene u suvremenoj filozofiji: fundamentalističko retranscendentaliziranje i pragmatističko-biheviorističko detranscendentaliziranje. *Kritika čistoga uma* pokazuje nam granice čistoga teoretskog uma: njegove uobraženosti i njegova neopravdana prisvajanja.

Prema *Kritici praktičnoga uma*, čovjekovo se dostojanstvo sastoji u slobodi, jer je sloboda zaglavni kament Kantove ukupne filozofije mišljenja. Sloboda i um dva su temeljna pojma Kantove filozofije, koje on shvaća na svoj način, tako što ih legitimira i istodobno limitira (Otfried Höffe). Kategorički imperativ (bezuvjetna zapovijed) spoznajni je temelj (*ratio cognoscendi*) slobode, a sloboda je stvarni temelj (*ratio essendi*) morala. Svijest o moralnom zakonu vodi čovjeka k spoznaji slobode kao temelja morala. Svojim principom autonomije volje Kant postavlja etiku na novi temelj. On dokazuje da je praktični um zapravo um slobode, koji je zajednički svim ljudima. Kantova je moralna filozofija danas osobito aktualna u suvremenoj znanstveno-tehničkoj civilizaciji iz sljedećih razloga. Jürgen Habermas tvrdi da današnja znanost ima monopol na znanje o svijetu te da je znanost revolucionirala naše svaki-danšnje znanje. Suvremena znanost, po Habermasu, pretvorila se u lošu filozofiju jer ukida razliku između opisivanja stvarnosti (što je zadaća znanosti) i opravdavanja stvarnosti (što je zadaća filozofije). Habermas, naime, tvrdi da je naša civilizacija ugrožena 'sekularizacijom koja skreće s kolosijeka' te da su presušili moralni izvori (osobito solidarnost). Zato su nam potrebni kulturni izvori 'iz kojih se hrane svijest o normi i solidarnost građana'. Ako ljudi nisu svjesni norme koja ih bezuvjetno obvezuje, tada nisu više moralna bića, to jest slobodni i odgovorni ljudi.

Po Kantu, oni koji su moralni dostojni su buduće sreće i imaju razloge za univerzalnu nadu. Principi Kantove filozofije (razlika između tri tipa uma i njihovo jedinstvo, sloboda i kategorički imperativ, razlika između slobode i obveze i njihovo jedinstvo) vode čovječanstvo prema svjetskom miru. Kantova filozofija - koja priznaje razlike između teoretskog, praktičnog i estetskog uma te priznaje njihovu težnju za jedinstvom, koja priznaje razliku između vjere i znanja - vodi čovječanstvo prema mirnom i sretnom životu. U njegovoj se filozofiji razlike i njihovo jedinstvo uzajamno pretpostavljaju i uključuju.

Zlo kao mogućnost, za Kanta, pripada biti slobode. Vrhunac zla jest uživanje u njemu. Zlo je 'neizazvana strahota' (*ungereizte Grausamkeit*). Ono

pripada čovjeku i od njega nitko nije pošteđen: ni pojedinci, ni kultura, ni epoha. Kantova je filozofija otvorena Objavi, a da je nužno ne treba. Za njega je lažna alternativa *ili* autonomija *ili* vjera u Boga. Moralnim djelovanjem čovjek postaje dostojan da bude ‘sama konačna svrha stvorenja’. Oni koji misle da posjeduju apsolutno znanje te da je istina njihov privatni posjed smatraju sebe otmjenima, tj. elitom, višim subjektima. Bilo da to čine u ime privatne objave ili u ime uma, u oba slučaja pridonose kraju filozofije, što Kant izričito naziva ‘smrću svake filozofije’ (*der Tod aller Philosophie*).

Nezrelost je za Kanta čovjekova nemoć da se služi vlastitim umom bez vodstva drugoga čovjeka. A druge ne smijemo okrivljivati za vlastitu nezrelost, jer nedostatak hrabrosti nastaje iz lijenosti i kukavičluka. Da se sloboda proširila, potreban je *javna uporaba uma*. U eseju o prosvjetiteljstvu Kant najviše prostora daje religiji, jer je nezrelost u religijskim pitanjima ‘najškodljivija’ (*die schädlichste*) i ‘najviše obeščašćujuća’ (*die entehrendste*). U religiji je, po Kantu, riječ o čovjekovoj najunutrašnjoj jezgri: o njegovoj savjesti i o njegovu moralu. Važno je da se u religijskim pitanjima ljudi mogu služiti svojim umom dobro i pouzdano bez tuđega vodstva.

Kao slobodno biće čovjek je neovisan o svojoj naravi. On je biće uma. Kant je načinio razliku između fenomena (fenomenona) i noumenona. Riječ *noumenon* potječe od grčke riječi *nous* (čitaj: nus), što znači um (njem. *Vernunft*). Posrijedi je um slobode, a kod fenomenona riječ je o prirodi u kojoj vlada princip nužnosti. Kantova treća kritika, pod naslovom *Kritika moći suđenja*, povezuje *Kritiku čistoga uma* i *Kritiku praktičnoga uma*: spoznaju osjetilnoga (vidljivoga) sa spoznajom nadosjetilnoga (nevidljivoga), tj. povezuje numenalno (inteligibilno) i fenomenalno (pojavno). *Kritika moći suđenja* povezuje nužnost koja vlada u prirodi sa slobodom koja vlada u praktičnom umu, osjetilno i nadosjetilno, i ona se može shvatiti kao Kantova kognitivna estetika. Kantova je zasluga što je istaknuo antinomiju estetskoga fenomena, subjektivni karakter umjetničkog doživljaja i granice subjektivizma. Utemeljio je, dakle, autonomiju estetskoga fenomena pokazujući povezanost estetske moći suđenja i teleologije prirode, dajući prednost prirodno lijepom pred umjetnički lijepim.

Nadalje, kao slobodno biće čovjek je neovisan o svojoj naravi. Čovječstvo (*humanitas*), koje je u čovjekovoj osobi kao i u osobi drugoga, treba tretirati kao svrhu, a to uključuje dužnost prema samome sebi, što znači da čovjek ne smije sam sebe činiti pukim sredstvom, kao ni drugoga. Time je rečeno da je ljudsko dostojanstvo univerzalno i nepovredivo. Kant zastupa princip *Si vis pacem, para iustitiam* (Ako hoćeš mir, čini pravdu). Življenjem po zahtjevu

praktičnoga uma i njegove pravednosti postiže se svrha: vječni mir. Vodeći cilj za Kanta jest savez narodā ili svjetska republika. Ako bi se čovjek i ljudi odrekli prosvjećivanja, povrijedili bi i pogazili sveta prava čovječanstva (i čovječnosti).

U tu svrhu skup će biti podijeljen u nekoliko panela, odnosno, okvirnih istraživačkih tematskih blokova koji će upravo polaziti od izokretanja i izopačenja koja proizlaze iz povratka u samoskrivljenu nezrelost: 1. Kriza kritike; postkritička situacija; 2. Moral i kriza samoodređenja (slom individue i zajednice); 3. Estetika pred opasnosti gubitka svrhovitosti formi opažanja; 4. ‘Religija u granicama čistog uma’, ili um u granicama idolatrije i teurgije; 5. Vječni ‘nemir’ – krah univerzalizma i republikanizma.

Mile Babić
Asim Mujkić



KANTOVA PEĆINA: NESAMOSTALNOST I MALOLETNOST

*Dragan Prole**

Sažetak: Članak polazi od premise da nezavisno mišljenje, slobodno od autoriteta uprkos dominantnim institucijama koje favorizuju podaništvo, zapovedanje i vertikalnu hijerarhiju, predstavlja visoki zahtev Kantove transcendentalne filozofije. Autor zastupa tezu da se svojevrсни kritički heroizam Kantovog stava sastoji u tome da se ono što je u stvarnosti veoma retko tretira kao konstantno zastupljeno i opšte prisutno. Jedan od rezultata Kantove filozofije sugerise prebrz prelaz od privremenog osamostaljivanja do trajne samostalnosti. Ukoliko prosvetiteljstvo nije zamislivo kao jednokratani izlazak iz nezrelosti, nego tek kao uvek iznova obnavljani napor izlaženja – onda ni samostalnost nije stečeno stanje, nego pre permanentno obnavljani zadatak. Sklonost ka rutini, moć navike i inercija lenjog uma ne daju se odbaciti jednom za svagda. Zaključak nalaže da se u tom gestu kriju razlozi na osnovu kojih se prosvetiteljski projekat istovremeno može proglasiti i uspelim, ali i neuspelim.

Ključne reči: Kant, prosvetiteljstvo, nezrelost, kritička filozofija, nezavisnost

Nema ničega van Platonove pećine

Na pomen ontologije, Kant bi verovatno najradije skrenuo pažnju na ravnodušnost svoga vremena. Ravnodušnost pritom ne ukazuje na lakomislenost, niti na puki izostanak interesa, nego pre na zrelost, odnosno na razvijenu sposobnost suđenja jednog doba koje više ne želi da se bavi prividom. Pritom, čitavo nasleđe ontologije ujedno je nasleđe spekulativne alhemije u kojoj se od privida nastoji stvoriti istinsko, pravo biće. Naime, prema Kantovom tumačenju, svoje sudbinsko ishodište ontologija zahvaljuje već antičkim počecima kada “Platon napušta čulni svet (...) pa se na krilima ideja odvažuje izvan njega u prazni prostor čistog razuma. On ne primećuje da svojim naporima ne prelazi nikakav put, jer nema nikakvog oslonca” (Kant, 1990: 35–36).

Kant je bio uveren da je fatalnu omašku načinio već atinski utemeljivač ontologije, s tim što celokupna istorija filozofije nije uspela da je koriguje na zadovoljavajući način. Usled toga zavladao je ravnodušnost prema ontologiji – što je za Kanta, paradoksalno, bio ohrabrujući znak. Pouzdan znak zrelosti pokazuje vreme koje više ne reaguje na intelektualne simulacije i ne pokazuje

* Redovni profesor, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu, proledragan@ff.uns.ac.rs

zanimanje za navodne spoznaje koje su vešte jedino u lažnom predstavljanju. Neosetljivost spram dugovečne, ali oskudne intelektualne ponude u kojoj je privid transvestiran u vrhunski uvid posledica je dugovečnog prisustva mišljenja koje nesmotreno precenjuje svoje vlastite kapacitete.

Nema istinskog bića, praktično nema ničega izvan pećine. Kao svet ideja, istinski svet je već sa Kantom postao bajka. Na slavni Platonov mit kritičko mišljenje bi odvrátilo da nema nikakvih inteligibilnih bića van pećine, odnosno da ih nema barem kada je u pitanju teorijski um. Inteligibilni svet u smislu teorijskog predmeta dostupnog spekulaciji biva temeljno razoren Kantovim kritičkim sredstvima, slično kao i kasnije Ničeovim čekićem. U odnosu na uobičajenu školsku metafiziku, uveren je Kant, njegova filozofija deluje kao hemija prema alhemiji, ili kao astronomija u odnosu na astrologiju (Eisler, 1964: 362). Međutim, njegovi čitaoci i interpretatori neće imati takav utisak. Niče će Kantovu alhemiju prepoznati u kategoričkom imperativu, zahvaljujući kojem je ideja postala “bleda, severnjačka”. Drugim rečima, *ontos on* je postao nenadoknadivo udaljen, potpuno fiktivan, nepostojeći. Istinski svet kao naša obaveza, naša dužnost? U ničeanском raspoloženju, Žil Delez će napasti Kanta da je “otelovljenje savršeno lažne kritike” (Milenković, 2015: 106), zbog toga što nije nastojao da sruši moral i istinu, nego je umesto toga radije pokušao da ih unapredi i utemelji filozofiji raspoloživim sredstvima. Tome bismo mogli da dodamo da moral i istinu Kantu ne bi ni palo na pamet da ruši. Svako razračunavanje ima svoje razloge i svoje vreme. Kritički objekt je uvek neophodno istorizovati. Zadaci o kojima govori Delez morali su dobrano da sačekaju neka druga, docnija vremena da bi uopšte bili postavljani. Međutim, čini se da je od toga važnije to što Delez previđa momente u kojima se Kant ipak ispostavlja kao savršeni kritičar.

Prema Aristotelu, svaki čovek po prirodi teži znanju, a kod Kanta svaki čovek po prirodi teži dogmatizmu. Ovu rečenicu smatramo prikladnom za prvu rečenicu kojom je slobodno mogla da započne *Kritika čistog uma*. Tu se transcendentalni filozof javlja za reč, tu postaje kritičar, jer valja pronaći rešenje za prirodnu sklonost ka dogmatizmu. Nadalje, kod Aristotela nema govora o reperkusijama koju određena formacija znanja ostavlja na političku zajednicu, dok kod Kanta nema nikakve dileme da vladavina koju je dogmatizam u stanju da ponudi može da bude samo *despotska* (Kant, 1990: 6).

Utisak je da u *Uvodu* u drugo izdanje prve kritike Kant spominje despotizam uzgred, na brzinu, pazeći kako ne bi propustio da ga pomene, ali samo zato da bi što brže prešao na neku drugu temu. Nakon što je izneo odvažnu tezu, Kant odmah zastaje, kao da nije spreman da zakorači u dalju elaboraciju

teze o dogmatizmu kao mišljenju dogmatske provenijencije. Slutimo autocenzuru, a ukoliko želimo da shvatimo šta stoji iza nje, neophodno je da razumemo kome se Kant obraća, koga zapravo proziva?

Prirodna sklonost se odnosi na sve ljude, ali postaje posebno problematična kada se javlja kod onih koji su zaduženi da obrazuju druge. U najmanju ruku, Kantova teza o povezanosti između dogmatizma i despotizma kazuje da celokupno prusko ministarstvo zaduženo za visoko obrazovanje radi u službi despotizma. Naime, favorizujući dogmatsku filozofiju na kurikulumima filozofskih fakulteta, ono čitave generacije mladih upućuje na institucionalno prisvajanje i studiranje mišljenja koje u svojim praktičkim učincima ne čini ništa drugo do priprema za dogmatsku vladavinu. Umesto da je dovede u pitanje, ministarstvo neguje i stimuliše čovekovu prirodnu sklonost da nastoji da sazna ono što zapravo ne može da sazna, kako bi sistematizovao svoja saznanja i zaokružio ih u jednu celinu. Pri tim se ne osvrće mnogo ni da li brkamo ono što je prividno i ono što je stvarno. Kantova teza o dogmatizmu govori da su i univerzitetski profesori skloni fikciji. Oni koji “šire znanje” kao da su listom predodređeni da prividno saznanje proglašavaju istinskim saznanjem. Prirodna je profesorska naklonjenost iluzijama, ali hraneći tu težnju oni kreiraju iluziju i kod svojih slušalaca. Zaključak mora biti sumoran – prosvetiteljstvo prosto nema budućnosti tamo gde se studenti masovno odriču samostalnosti i gde se obučavaju da postanu dogmatični.

Ono što kritička filozofija iznad svega ruši jeste vladajuća akademska filozofija svoga doba, Volfom inspirisana školska metafizika. Pritom se Kant poziva na ravnodušnost vremena prema akademski etabliranoj filozofiji, koju je i sam dužan da predaje. Zbog te nehajnosti kritički filozof celokupnu zvaničnu *prvu filozofiju* naziva “drskom” te govori o drskom imenu ontologije. Onaj ko je drzak ujedno je i neumeren, nezreo, prelazi preko svake mere, zanemaruje meru, previđa značaj mere. Ontolog je drzak jer njegove ambicije naprosto ne poznaju granice i subjektivni osnov suđenja proglašava objektivno postojećim. Ontolog takođe brka logičko i ontičko (Kroner, 1961: 56), odnosno logička važenja sa lakoćom premešta na teren postojanja. Zamišljeno na taj način postaje realno, egzistencija misli projektuje se kao egzistencija bića. Zaboravlja se da bivstvovanje nije realan predikat te, kada kažemo da nešto jeste, to nipošto ne znači i da to nešto postoji.

Kant s jedne strane proziva ontologiju, a s druge u naslove svoja četiri dela stavlja metafiziku, premda njenu fundamentalnu disciplinu koju je Kristijan Volf nazvao *metaphysica generalis* jednoznačno naziva drskom. Početna konstelacija krajnje je neobična. Kant je ujedno metafizičar i priznaje metafiziku,

štaviše, uveren je da dobro ljudskog roda dugoročno zavisi od metafizike, ali ne priznaje njenu fundamentalnu disciplinu, ne priznaje ontologiju.

Heteronomija je moralni relativizam

Kant više nije uveren u mogućnost naučne artikulacije središnjih ontoloških pitanja, budući da su i sama ta pitanja neka vrsta neumerenosti. Njegovo pitanje *Da li je moguća metafizika kao nauka?* – ima dalekosežne posledice po spekulativnu samouverenost Volfvog tipa. Ontologija luta zbog toga što pitanja koje sebi postavlja nisu i pitanja na koje može da odgovori. S druge strane, ipak postoji neumoljiva nužnost tih pitanja: nije nimalo slučajno što su ta pitanja postavljena. Pitanja postavljena ontologiji nisu nastala zbog nesavršenosti filozofske učenosti. Nije reč o teorijskim zastranjivanjima, niti o proizvoljnim, slučajnim epifenomenima akademske kulture. Presudni razlozi za postavljanje ontoloških pitanja prema Kantu kriju se u terminu prirodnih sklonosti, *Naturanlagen*.

Prirodne dispozicije, a ne teorijska radoznalost, odgovorne su za postanak ontologije. Kant ontologiju vezuje uz prirodu, a ne uz relacije između poznatog i nepoznatog. Metafizika ima veze sa čovekovom prirodom, sa prirodom njegovog uma. Kant raskida sa ontologijom kako bi na njeno mesto uveo naučno filozofiranje. Pritom, ono naučno ne povezuje samo sa prirodnonaučnim uzorima, poput Njutna, nego i sa kritičkim mišljenjem. S druge strane, praktički um zaposeda horizont na kojem je nekada stolovao svet ideja. Platonu Kant odaje priznanje što je prvi povezoao inteligibilni i praktički svet, jer je shvatio da nam je potrebno nešto više od pukog iskustva o pojavnom svetu. Prirodne dispozicije neumoljivo nastoje da prevaziđu iskustvene datosti. A kada prirodna nagnuća žele da načine neki korak, u tome ih ne treba sputavati, nego samo usmeriti. Kant po pravilu daje za pravo prirodnim sklonostima, uveren da u tome one ne greše. Greše filozofi koji ih zloupotrebljavaju za teorijsku transgresiju, umesto da ih usmere ka sferi morala i uzročnosti iz slobode.

Kantova intervencija sastoji u tome da se tok prirodnih dispozicija usmeri od sekundarnog ka primarnom, od temelja ka utemeljenom, od teorijskih spoznaja ka primatu slobode i praktičkog uma: “Platon je našao svoje ideje, pre svega, u svemu što je praktično, to jest u onome što se osniva na slobodi (...) Onaj ko bi pojmove vrline hteo da izvede iz iskustva (...) taj bi od vrline učinio jedno dvosmisleno čudo koje se menja prema prilikama i vremenu” (Kant, 1990: 230). Um je u stanju da izvede legitiman i ontološki dragocen

prelaz iz *mundus sensibilis* u *mundus inteligibilis*. Pritom je neobično važno kako ne postaje natčulnim razum, nego samo volja. Kantov metaforični izlazak iz pećine ne podrazumeva napuštanje prostora, niti ritual izlaska i ulaska, nego više podseća na sklapanje očiju. Umesto iskustvenih datosti, tada imamo posla sa kreacijom sveta koji tek treba da nastane zahvaljujući našoj slobodnoj volji.

Prosvetiteljski naglasak na zrelosti, na samostalnosti, ne može da sakrije svoj vodeći voljni momenat. On se ne usmerava na neku posebnu, naročitu čovekovu osobenost, nego pogled usmerava na celinu i želi da čoveka odredi kao celinu (Hinske, 1986: 6–7). Potonji romantičarski uvid Fridriha Šlegela da je svaki čovek samo komad, mali delić samog sebe (Schlegel, 1963: 115), svoje uporište ima već u Kantovoj dijagnostici. Razlozi se ipak ne kriju u teorijskim deficitima, nego prevashodno u praktičkoj nedoraslosti, zbog koje podležemo raznolikim oblicima praznoverja. Takođe, moral se ne sme zasnivati na iskustvu, jer bismo tako neminovno okončali u moralnom relativizmu.

Heteronomija je samo druga reč za moralni relativizam, u njoj se proizvoljnost i samovolja predstavljaju kao nužnost i opštost. Sklonosti ka moralnom relativizmu Kant osuđuje bez rezerve, a bez sumnje bi ih pripisao inertnoj strani uma. Kao da je čoveku prirođeno da iskoračuje iz iskustvenih nužnosti ka uzročnosti iz slobode, ali mu je isto tako prirođeno i da bude bezličan i anemičan, da sledi liniju manjeg otpora. Prirodne su obe tendencije – i ka višem određenju i ka odustajanju od određenja. Posledica potonjeg je krajnje manjkavo samoodređenje, u kojem smo samo bedni momenat svojih mogućnosti. Rezultat se ogleda u prosvetiteljskom neprijatelju broj jedan, u pojmu predrasude: “Skлонost prema pasivnome umu, dakle prema heteronomiji uma naziva se *predrasudom*: najveća od svih predrasuda jeste kada se zamišlja da priroda nije potčinjena onim pravilima na kojima je razum zasniva svojim vlastitim suštinskim zakonom” (Kant, 1991: 183). Povratno, praznoverje ostavlja traga i na čovekovo samorazumevanje, jer prisustvo iracionalnih sila u prirodi ne može se lako pomiriti sa slobodnim delanjem i autonomnim samoodređenjem.

Spoljašnji institucionalni izvori predrasuda su raznoliki, a zajedničko im je da nastaju blagodareći oponašanje drugih, odnosno podražavanjem izvesnih stanovišta među kojima su najopasnija ona koja dovode u pitanje racionalno ustrojstvo prirode. Prvobitno stanje ljudskosti podložno je heteronomiji, sazrevanje je proces koji oblikuje zapovedanje drugih, pa otuda filozofiranje ujedno označava i svojevrsni protivpokret, poziv na emancipaciju: “Staronemačkom rečju ‘Munt’ i njenim latinizovanim oblikom ‘mundium’ u

srednjovekovnim izvorima je označavan položaj nemačkog domaćina u odnosu na ženu, decu i poslugu: munt karakteriše vlast nad njima i brigu o njima (...) premda je jezički nastala iz munt, Mündigkeit je kontrarno suprotna i najpre kazuje biti izvan očevo munta, slobodan od njegove vladavine (...) dakle biti subjekt koji sam određuje svoje delanje” (Sommer, 1988: 117).

Nije tu reč samo o međuljudskim odnosima, niti o individualnim uslovima sazrevanja. Štaviše, pozicija pojedinih institucija u zajednici, kako nam svedoči čuveni *Spor među fakultetima*, ustrojena je tako da zapovedanje drugima važi kao princip koji obezbeđuje bolji društveni status, odnosno dominantnu poziciju, posebno u odnosu na one institucije koje se zalažu za slobodu jer “vlast iznad svega zanima ono što će joj obezbediti najsnažniji i najtrajniji uticaj na narod” (Kant 1798, 7). U prirodi je čoveka, navodi dalje Kant, da moć zapovedanja smatra plemenitijom u odnosu na slobodu lišenu zapovedanja.

Otuda prirodna zajednica podrazumeva vertikalnu hijerarhiju moći, u kojoj postoji lančana veza zapovedanja nižima i služenja višima od sebe. Takvu zajednicu Kant određuje kao zajednicu maloletnika, drugim rečima kao nezrelo dečje obdanište koje se samo pretvara da predstavlja društvo samostalnih pojedinaca. Sirovo stanje, tj. *satis rudis*, koje je Baumgarten prebacivao svojim savremenikima, kod Kanta dobija svoje razloge i konkretizaciju. Ne treba posebno napominjati da prosvetiteljski projekat upućuje na opsežne institucionalne reforme čija svrha je bila vezana za kreaciju zajednice na principima autonomije, samoodređenja iz slobode, a ne heteronomnog poslušništva i samopotvrđivanja posredstvom zapovedanja drugima. Pojedincu u takvoj zajednici preostaje da se povinuje isključivo uzročnosti iz slobode, nalogima čiste umne volje čije maksime imaju kapacitet da postanu opšteljudski zakoni.

Volja oslobađa granica čulnosti

Krajnji Kantov cilj nije ništa drugo do “potpuno određenje čoveka, a filozofija o tom određenju zove se filozofija morala” (Kant, 1990: 498). Delimična određenost, fragmentarnost, nedovršenost, nedorečenost, sve su to različiti oblici nezrelosti, nepotpunosti, neodređenosti. Samostalnost kod Kanta nema nikakve veze sa posebnošću, ona je moguća samo tamo gde je na delu subjektivna opštost. Teorijski um je subjektivan, predodređen je vlastitom apriornom strukturom, ali tu subjektivnost ne odlikuje proizvoljnost i improvizacija, nego subjektivna nužnost. S druge strane, praktički um ostvaruje slobodu ličnosti tek tako što se podvrgava svojim vlastitim umnim zakonima “Ništa drugo nego ličnost, što će reći sloboda i nezavisnost od mehanizma

celokupne prirode ujedno se posmatra kao sposobnost našeg bića (...) da se podvrgne čistim praktičkim zakonima, donesenim od strane njegovog vlastitog uma” (Kant, 1974: 210).

Kada govori o celini, odnosno o celovitosti kao čovekovojoj odlici, Kant ne misli samo na mišljenje nego i na delanje. Komunikacija sa istinskim, sa celovitim i potpunim više nije moguća teorijskim sredstvima. Primat praktičkog uma obelodanio nam je da ono najviše i neuslovljeno možemo da povežemo samo sa delanjem, sa slobodnim delanjem, a ne sa umskim mišljenjem. Pritom, taj primat ne može biti teorijski razjašnjen niti predstavno zamišljen. Nemoguće je teorijski razjasniti slobodu volje (Kant, 1974: 97), pa otuda ni zadatak celovitosti kao kompetencija morala ne može biti teorijski shvaćen. Otuda nije moguća ni teorijska eksplikacija antropologije celovitog čoveka kod Kanta. Jasno je samo da boravak na terenu praktičkog uma podrazumeva napuštanje prirodnih uzročnosti, a tamo gde one više ne važe na delu je uzročnost iz slobode, nepredstavljiva, nezamisliva, neteorijska: “sve što je praktičko prema zakonima slobode može imati principe koji ne zavise ni od kakve teorije, jer iznad određenja prirode nema nikakve teorije” (Kant, 1993: 19).

Oslobađanje granica čulnosti nema smisla u teoriji, jer kada se teorija aktivira u svetu slobode, onda smo već uvedeni u svet privida, u svojevrstni matriks u kojem se gubi bilo kakav dodir sa realnošću. Da bi tako nešto onemogućio, Kant pravi strogu razliku između privida i pojave. Pojava se odnosi na čulnu datost stvari, na način na koji se nama stvari pojavljuju kao takve i takve, a ne kao drugačije. Transcendentalni privid, pak, počiva na sklonosti ka uvođenju načela koja nisu zasnovana na iskustvu. Pojava otuda spada u registar iskustvenih pojmova, dok privid nastaje kada iskoračimo iz njega. Imamo li to u vidu, krajnje neobično deluje teza Mauricija Ferarisa (2010: 183) da je “svet koji opisuje Kant onaj iz *Matrixa*, ništa nije stvarno, sve je jednostavno privid koji pogađa naša čula”. Najpre, privid kod Kanta nipošto ne pogađa čula, nego je prevashodno proizvod uma. Da bi smo Kanta zamislili kao protagonistu u “pustinji realnog”, najpre je neophodno da pobrkamo pojavu i privid, odnosno da zanemarimo razliku između legitimnog iskustvenog dodira sa fenomenima i nelegitimnog teoretisanja na polju noumena. To što svet fenomena ujedno nije i svet po sebi ne čini ga prividnim, nego principijelno subjektivno određenim.

Sklonost ka zakoračivanju izvan granica iskustva ne može biti jednom za svagda prevaziđena ili prevladana, ali može biti učinjena neškodljivom. Filozofsko mišljenje druga je reč za vežbu samostalnog mišljenja (Kant, 1800: 28), a samostalnosti ima samo tamo gde nema samozavaravanja. Zrela,

samostalna osoba najpre će se osvedočiti u pretpostavke na kojima počiva mišljenje. Sa Kantovom *Kritikom čistog uma* otuda ne dobijamo tek propedeutiku buduće metafizike nego isto tako i svojevrsni putokaz za sučeljavanje sa svim heteronomnim, stranim uvidima koje smo prisvojili i prihvatili kao da smo do njih samostalno došli: “U jednom obuhvatnijem smislu, prosvetiteljstvo cilja na ukidanje instrumentalizacija i otuđenja – s obzirom na društvene odnose jednako kao i na naš moralno-praktički samoodnos” (Rinofner-Kreidl, 2003: 254).

Prvi uslov zrelosti teorijskom mišljenju nalaže disciplinovano zadržavanje unutar iskustvenog područja. S druge strane, u liku metafizike morala, ontologija ostvaruje najviše određenje čoveka kada se on tretira kao svrha po sebi. To će reći da je izlazak iz pećine moguć samo kao moralni gest, a ne kao teorijski čin. Potpunošću subjekta ostvaruje se prelazom iz čulnog u inteligibilni svet, ali moralom, ne teorijom. Nadalje, moralna samoostvarenost podrazumeva potpuno isključivanje osećanja, navika i požuda. Drugi kao svrha dostupan je tek nakon što prestanem da osećam na uobičajeni, čulni način, odnosno kada određenje volje postane razlog osećanja, a tada “se radi o intelektualnom osećanju” (Cvejić, 2018: 198). Moralni ontolog postaje čisti subjekt, jer neguje intelektualna osećanja i temeljno je očišćen od svih čulnih podsticaja. Njegova umna volja dela u svetu na način koji se ne može teorijski predstaviti.

Pojam slobode otuda je sinoniman sa nezavisnošću uma od uzroka koji potiču iz čulnog sveta. Kant (1974: 210) izričito govori o najvišem određenju koje zahvaljujemo pripadnosti inteligibilnom svetu. Dokle god se povinujemo neintelektualnim osećanjima, dokle god sledimo svakidašnje rutine, nalazimo se u svojevrsnom stanju ropstva. Rigorozna moralnost Kantovog subjekta povezuje ličnost sa nezavisnošću od čulnog sveta i njegove uzročnosti. Ukoliko pak dozvolimo da nama upravljaju osećanja i žudnje, mi negativno delujemo na svoju slobodu, sputavamo je, ako ne čak i potpuno ukidamo. Tamo gde u prvi plan probiju osećanja više nema slobodnog duha: “Strast se nikada i ni u kome pogledu ne može nazvati uzvišenom, jer u afektu se sloboda duha sputava, u strasti se međutim ona ukida” (Kant, 1991: 162).

Biti moderan znači dovoditi svoje vreme u pitanje

Kantov neosporni pojmovni doprinos ujedno je i oslonac transcendentnog stanovišta, a sastoji se u razlikovanju između kategorija razuma i ideja uma. Za kategorije je karakteristično da su u neprekidnoj komunikaciji sa čulnom

raznovrsnošću i bivaju spontano primenljivane na datosti iskustvenog sveta. S druge strane, ideje nastaju blagodareći napuštanju uslovljenog, odnosno putem “proširivanja” kategorija ka neuslovljenom. Međutim, u umnoj ideji kao apsolutizovanoj kategoriji Kant je prepoznao modernu verziju nekadašnjih sofističkih tvorevina.

Kantov napad na školsku metafiziku oslanjao se na nastojanje da se maksimalno proširi kompetencija kritičkog zahvata. Ne samo da se kritika seli iz estetske sfere kako na teren teorije tako i prakse nego se izmešta van immanentnog filozofskog područja, kako bi se odnosila i na vanfilozofsku stvarnost, odnosno na vreme u kojem se filozofija rađa i nastaje. A kritikovati vreme znači kritikovati sve, ne ispustiti ništa iz vida, ne izostaviti neispitanim nijedan segment stvarnosti. Kantova modernost počiva u tome što nijedan autoritet nije više važio kao prihvatljiv po sebi. Naprotiv, doslovno sve valja ispitati, sve bi trebalo podvrgnuti kritičkom prevrednovanju: “Naše doba jeste pravo doba kritike kojoj se sve mora podvrgnuti” (Kant, 1990: 7). Da li je Kantu pošlo za rukom da kritici podvrgne baš sve? Svakako da nije, jer to nijedan pojedinac ne može da učini. Nadalje, postoje i granice kritike, a one su u Kantovom slučaju određene namerama njegovog filozofskog projekta i granicama vremena u kojem je živeo.

Filozof ne kritikuje celinu svog vremena tako što secira i ispituje pojedinačna iskustva, nego tako što prepoznaje i analizira spoznajne modele koji su aktivni u vremenu, koji ga oblikuju i čine ga takvim kakvo je. Ukoliko Fukou valja dati za pravo kada tvrdi da “jedan od velikih zadataka filozofije koja se naziva modernom jeste da preispituje svoju savremenost” (Fuko, 2002: 24), onda to Kant prevashodno čini tako što uočava tri moguća odnosa prema stvarnosti. Od njih su dva bila aktivna u njegovom vremenu, a treći bi tek trebalo da postane delatan, a sinoniman je sa Kantovim filozofskim projektom. Najprirodniji, prvobitni i najzastupljeniji način mišljenja Kant je imenovao *dogmatizam*. Drugi je skeptizam, a treći je kritički način mišljenja.

Dogmatizam je sklonost uma da neupitno veruje da njegova misaona određenja odgovaraju određenjima samih stvari kakve su po sebi. Otuda je dogmatičar idealnotipski primer drskog ontologa. Dogmatizam pri tom stiče svoje samopouzdanje tako što se strogo pridržava pravila formalne logike. Kant pak otkriva da je na osnovu formalne logike moguće doći do fundamentalno suprotstavljenih ontoloških rezultata. Primera radi, besprekorno formalno logički funkcionise i dokazivanje kako svet nema početak i kraj, kao i ontološki suprotstavljeni zaključak da svet ima početak i kraj. Iz perspektive Kantove transcendentalne filozofije, insistiranje na saglasnosti logike i

ontologije spada u premise dogmatskog mišljenja. Zbog toga su kao korektura neophodni kritika čistog uma u liku svojevrzne teorije saznanja, kao i transcendentalna logika koja će formalnu logiku prilagoditi našim saznajnim kapacitetima. Kao propedeutika metafizike, kritika čistog uma velika je pouka o razlazu pojma i bića, reči i stvari. Da bi se oni ponovo susreli, biće neophodna pripremna podrška teorije saznanja.

Pojam istine koji odgovara dogmatičkom stavu tradicionalno se mislio posredstvom teorije korespondencije. Poput dogmatizma i despotizma, i teorija koja insistira na saglasnosti između misli i stvari – isključuje razliku. Svaka mogućnost nesaglasnosti, nepoklapanja, neadekvacije unapred je odbaćena i proglašena nerelevantnom. Prema toj teoriji, istina podrazumeva da postoji potpuna saglasnost između moga mišljenja i samih stvari, a za Kanta teorija korespondencije uzeta sama po sebi nužno ostaje dogmatična. Naime, nipošto nije dovoljno samo pojmovno mišljenje da bi se spoznala istina stvarnosti. Tamo gde nema intuitivnog domašaja, gde ne možemo da pristupimo posredstvom intuicije, naglašava Kant (1958: 89) već u svojoj disertaciji, nalazimo se u registru nezamislivog, a time i nemogućeg. A budući da čovek ne raspolaže intuicijom intelektualnog, natčulnog sveta, o njemu ne može biti spoznaje u pravom smislu reči. Čak i kada je filozofsko, mišljenje pretpostavlja pasivnu receptivnost, a kada se misli kao čista aktivnost, ono neminovno postaje jalovo fantaziranje: “Prema Kantu, ljudsko poimanje jeste ‘aktivno’, ali nije ‘kreativno’, ono zahteva čulne datosti, a one nisu ‘samodovoljne’, nego su suštinski ‘pasivne’” (Feretti, 2001: 79).

Ipak, postoji nešto što dovodi u pitanje naivno verovanje da pojmovi našeg mišljenja moraju biti određenja samih stvari. Naime, skepticizam za Kanta nije izraz jalovog negodovanja, već je autentična reakcija, specifičan je primer ispoljavanja uma. Kant je uveren da i skepticizam valja sagledati kao našu prirodnu sklonost. Skepticizam je jedna vrsta prirodene negativnosti unutar naše moći spoznavanja. On je poput alarma koji nas upozorava kako smo skloni da pogrešimo, da svoje proizvoljne projekcije proglašavamo realnošću, pri čemu ne ja kao ja, nego mi kao mi. Skepticizam je otuda ogledalo koje pomaže da dogmatizam samog sebe prepozna kao takvog.

Kant veruje da postoje spoznajna struktura kao i sazajne sklonosti koje su identične kod svih ljudi. U tom smislu skepticizam kod Kanta nije lični stav, već je izraz prirodne sklonosti uma da samog sebe dovede u pitanje, kako bi stavio znak pitanja nad samim sobom. Afirmativna funkcija skepticizma se tu završava, on ne može da postane trajni stav samo zbog toga što deluje kao efikasan lek protiv dogmatizma. Presudna manjkavost skepticizma

sastoji se u tome što nanosi štetu društvenom konsenzusu, Kantovim rečima jer “razara građansku saglasnost” (Kant, 1990: 6).

Kada skepticizam postane vodeća misaona orijentacija, nema zajedničkog stanovišta, sve su izvesnosti poljuljane i samim tim nema zajedničke akcije. Ipak, zahvaljujući skepticizmu dogmatski karakter prirodne sklonosti uma nije bezutešno dogmatski, već postoji u umu klica koja će ga dovesti u pitanje. Poljuljano samopouzdanje nakon skeptičke intervencije leči se prevashodno samorefleksijom i kritikom. Ključna strategija kritičkog postupka je da u okvirima jednog subjekta prisvoji oba suprotstavljena stanovišta, kao i da sprovede njihovo međusobno razračunavanje. To se odnosi i na dogmatizam i na skepticizam. Otuda se Kantov kritički subjekt konstituiše tako što evocira događaj rasprave unutar republike učenjaka, ali u jednoj jedinoj osobi (Röttgers, 1975: 31). Nezaobilazni momenti toga događanja su i ispitivanja dogmatskih, odnosno skeptičkih rezultata. Kritičar je tek onaj koji je najpre prisvojio, a onda analizirao i misaono nadmašio dogmatu i skeptičara u sebi.

Nevolje sa dogmatizmom

Nevolje sa dogmatizmom su višestruke. Za razliku od uobičajenog razumevanja, prema kojem se tajna dogmatizma ogleda u tvrdokornom i nepopustljivom zastupanju izvesnih stavova, Kant otkriva da mehanizam na kojem počiva dogmatizam zapravo poistovećuje želje i mogućnosti. Nesporazum uma sa samim sobom nastaje usled toga što um “stalno zaboravlja ono što može u korist onoga što želi” (Marquard, 1958: 89). Uslov mogućnosti dogmatizma je svojevrsni samozaborav, moć projektovanja želje kao postojeće stvarnosti, a njegova drskost počiva u ignorisanju vlastitih granica. Dogmatični svet je ujedno i svet u kojem lična samovolja pokušava da se prokrijumčari kao zakon, opšte obavezujuće pravilo. Despotska je politika u igri kada želje nadvladaju moći. Projekciji uma tada nema kraja, a jedino što joj nipošto ne pada na pamet jeste da uvaži druga stanovišta i sasluša drugačije mogućnosti. Despotizam otuda nije tek jedan od mogućih oblika političke artikulacije kolektivne stvarnosti, nego je iznad svega istaknuti primer agresivne isključivosti.

Mišljenje kritičara kadro je da oceni i izloži više različitih stavova, a mišljenje dogmatičara počiva na prisvajanju jednog i odbacivanju svih ostalih. Nije moguće biti kritički filozof bez takta za pluralnost, bez negovanja sluha za drugačija stanovišta, dok je za dogmatske filozofe karakteristično tvrdokorno zastupanje monističke pozicije. Kritičar nije tek puki relativista, koji

bi na jedno mišljenje odgovorio drugim mišljenjem. Takođe ne zastupa ni mogućnost postojanja više istina, od kojih bi se prema kriterijumima kritike opredelio za jednu. Njegova posebnost sastoji se u pristupu koji ne poznaje unapred donesenu presudu, kao što je slučaj sa dogmatičarima. Kritičar se pridržava jedino linije razgraničavanja čulnog i natčulnog sveta, odnosno neopravdane teorijske i poželjne praktičke transgresije. Dogmatičar poznaje jedino suprotnost ja i drugi. Despot se takođe pridržava istovetne logike. Nema i ne može biti pomirenja. Kada se međusobno sučeli više dogmatičara, nije zamislivo da se naposljetku proglasi pobjednik, budući da “suprotstavljene sistemi ne mogu da opovrgnu jedan drugog (...) pa onda preostaje samo beskonačan rat, neprijateljsko prirodno stanje u kojem važi pravo najjačega” (Fischer, 1869: 611).

Misliti dogmatski znači dolaziti do spoznaja oslanjanjem jedino i isključivo na čisti um. Sa figurom *umne misli* (*Vernünftige Gedanken*) započinjali su naslovi čak pet kapitalnih dela Kristijana Volfa. Kritička intervencija bazira se na pretpostavci da upravo takve, umne misli nisu sposobne da spoznaju bilo šta. Štaviše, među različitim verzijama umnih misli ne može doći do razračunavanja, nema među njima mogućnosti dijaloga niti polemike. Osloniti se na umne misli jednako je pouzdano kao usidriti se na nebu. Kant duhovito poredi samouverene dogmatske oponente sa vinkinškim vizijama posmrtno egzistencije u Valhali: “Obe protivničke strane razmahuju po vazduhu boreći se sa svojim senkama, jer one izlaze izvan oblasti prirode, tamo gde za njihove dogmatske smicalice nema ničega što bi se moglo uhvatiti i držati. One se mogu boriti vrlo ugodno: senke koje rasecaju u tren oka ponovo sraščuju, kao junaci u Valhali, kako bi se ponovo uveseljavale borbama bez krvi” (Kant, 1990: 453).

Poput pojedinih junaka helenskih tragedija, dogmatski stav takođe ne priznaje ograničenja, uporno težeći da dospe tamo gde mu nije mesto. Jedna od vodećih osobenosti modernosti sastoji se upravo u povlačenju granica, u razgraničavanju, bez čega nema govora o simultanom osamostaljivanju pojedinih kulturnih oblasti. Čini se da je filozofija kasnila u tom procesu pojmovnog razgraničavanja. Ontologija predstavlja svedočanstvo da tamo gde je trebalo da bude sloboda, vazda se gurala nužnost teorije. Estetički svet se tumačio pomoću sebi nesvojstvenih i neprikladnih termina iz registra istinitog i dobrog. Valja podsetiti da se proces disciplinarnog diferenciranja na drugim poljima praktično kontinuirano odvijao od samih početaka novovekovlja. Kada je reč o filozofiji, taj proces je tek sa Kantom uspeo da pronađe svoj prepoznatljiviji teorijski izraz (Rickert, 1924: 141).

Jalovost dogmatske drskosti nije svodiva samo na neminovni izostanak akademskih rezultata. Nije moguće istinski se obrazovati na liniji vodilji dogmatizma, moguće je samo pasivno prisvajanje tuđih projekcija. Još teža posledica oglada se u izostanku zajedničkog imenitelja mišljenja i delanja. Napokon, na tragu dogmatizma nije moguće uspostaviti bilo kakav oblik konsenzusa. Dogmatizam sam po sebi ukida pretpostavke Klopštokove ideje *republike učenjaka (Gelehrtenrepublik)*, odnosno zajedničkog rada na prosvjećivanju. Tamo gde je prosvjećivanje na delu, javlja se samostalnost, odstupanje od rutina, ali i samostalnost u obliku opštosti, sposobna da oko sebe okupi, poveže i angažuje. Prilikom susreta sa dogmatskim misliocima, bio je uveren Kant, imamo posla sa posebnim oblikom kapriciozne posebnosti, sa autizmom transvestiranim u razmetljivo sveznanje “posmatramo neimare koji grade raznovrsne misaone svetove u vazduhu, od kojih svako spokojno živi u svom, isključujući ostale” (Kant, 1990a: 47).

Nezavisno mišljenje, slobodno od autoriteta, uprkos dominantnim institucijama koje favorizuju podaništvo, zapovedanje i vertikalnu hijerarhiju, predstavlja visoki zahtev transcendentalne filozofije. Svojevrсни kritički heroizam Kantovog stava sastoji se u tome da se ono što je u stvarnosti veoma retko tretira kao konstantno zastupljeno i opšte prisutno. Kao da je Kant načinio prebrz prelaz od privremenog osamostaljivanja do trajne samostalnosti. Ukoliko prosvetiteljstvo nije zamislivo kao jednokratani izlazak iz nezrelosti, nego tek kao uvek iznova obnavljani napor izlaženja – onda ni samostalnost nije stečeno stanje, nego pre permanentno obnavljani zadatak. Sklonost ka rutini, moć navike i inercija lenjog uma ne daju se odbaciti jednom za svagda. Utisak je da se u tom gestu kriju razlozi na osnovu kojih se prosvetiteljski projekat istovremeno može proglasiti i uspelim, ali i neuspelim. Naime, modernost prosvetiteljstva nastoji da uveri i sebe i nas u svoje sopstveno postojanje (Habermas, 2002: 40) tako što demonstrira nesaglasnost sa vlastitim vremenom. Zajedno sa Šilerom, mogli bismo da dokazujemo svoju samostalnost kada god ne dajemo vremenu ono što traži, nego mu nudimo ono što mu je potrebno. U tome prepoznajemo neprolaznu, afirmativnu i još uvek aktuelnu crtu prosvetiteljstva.

S druge strane, ni pojava samostalnosti u obliku nesaglasnosti nije u prilici da trajno okonča dominaciju tromog uma. Deficiti prosvetiteljstva i kritike uma ogledaju se u tome što su samostalnost i zrelost ostvarivane isključivo kao privremene osobine pojedinaca, a ne trajne osobenosti kolektiva. A budući da je nakon viševekovnog postojanja školskog i obrazovanog sistema kao vodećih prosvetiteljskih institucija potpuno jasno da je zaokružena kolektivna

emancipacija nezamisliva i nemoguća, prosvjećivanje je bilo i ostaće nedovršiva misija i permanentni zadatak. Među onima koji su tragali za razlozima neuspeha ističu se kritičari poput Adorna i Deleza. Oni neće oprostiti Kantu cenu kojom je plaćena kritička ideja zrelosti i samostalnosti – represijom čulnosti i konformističkim mišljenjem. Štaviše, odlaze i korak dalje sa tvrdnjom da je Kantova transcendentalna filozofija svojevrsni dokument opravdavanja jedne vizije subjektivnosti koja se istorijski ispostavila kao neuspešna i jalova. Napokon, najradikalnijom se čini teza da je građanska subjektivnost igrala konstitutivnu ulogu prilikom nastanka fašizma, i to upravo svojim represivnim samoodnosom i konformističkim načinom mišljenja (Stubenrauch, 2002: 52).

Koliko god bismo sa prvim momentom mogli da se saglasimo, drugi nam se čini izrazito sporan, pa čak i nepravedan prema Kantu. Iz pozicije vremena u kojem se sloboda posmatra u saglasju sa ispoljavanjem osećanja, teško je razumeti insistiranje na volji kojoj je stran bilo kakav emotivni upliv. Slobodni subjekt kod Kanta nije bio spreman da prihvati bilo kakvu osećajnu određenost. Krajnje represivno danas deluje poistovećivanje prirodnosti i čulnosti sa nečim ropskim, sa neslobodnim i po čoveka unižavajućim. S druge strane, celokupno prosvetiteljstvo, a sa njim i Kant, bori se protiv konformizma u mišljenju. Na nekoliko mesta Kant u izričito negativnom kontekstu pominje pasivni um, odbacuje lenjost i inertnost, kao i sklonosti mnoštva pojedinaca da postanu kopije drugih. Ostaje problematično optužiti za konformizam mišljenje koje slobodu shvata kao temelj svih zamislivih saznanja i potencira određujuću moć višeg oblika žudnje, zahvaljujući kojem “sposobnost slobodne refleksivne samospoznaje utemeljuje sva druga saznanja i otuda poseduje ‘primat’ (...)” (Hutter. 2009: 75).

Istorija se pobrinula da proces “izlaska iz maloletnosti” ne bude tako jednostavan te da njegova dinamika ne bude svodiva na prostu binarnu suprotnost maloletan / zreo. Ironično, romantičarski imperativ pronalaženja “deteta u sebi” u kolektivu političke zajednice promenio je vrednosni predznak. Ono što je mišljeno afirmativno na nivou pojedinca, postalo je krajnje negativna odlika zajednice. Nezgodno je kada zajednica ispadne politički detinjasta. Kao što je moguće prepoznati dete u odraslom čoveku, tako se i u stvarima politike pokazalo da je zrelost relativna stvar.

Rečju, naknadna pamet nam sugeriše da bi o Kantovoj maloletnosti, ali i o zrelosti valjalo govoriti na različite načine. Bezbrojni su primeri, ali zabeležimo tek one za koje su svojstvene drastične društvene promene, poput skorajšnjih prelazaka u tranzicioni “postkomunizam”. Na delu je bio mehanizam

tokom kojeg su subjekti koji su obećavali vrhunsku autonomiju i besprekornu zrelost u delanju – u narednom trenutku ispostavljeni kao proroci novovrhnog maloletništva. Za prinove u svetu oslobođenih ostaje rezervisan status početnika, što će reći pozicija nezrelosti. Proroci slobode sutradan su se izopačili u gramzive prisvajae kolektivne imovine, nastojeći da prisvoje i privatizuju sve – javni prostor, medijsku scenu. Zagovornici borbe protiv totalitarizma postali su preko noći dirigenti novih predrasuda i glasnici poželjnog načina mišljenja. Obećana sloboda u mišljenju i delanju izobličila se u nove vidove konformizma. Mnoštvo je iskustava iz političke stvarnosti zemalja u tranziciji koja nisu zamisliva u razvijenim demokratijama. Nema dramatičnijih primera heteronomije od pritisaka na one koji drugačije misle i vrednuju, od verbalnih pretnji do fizičkih razračunavanja.

Logika tranzicije ispostavila se neobično srodnom logici korupcije, s tim što su se u osnovi njenog kvarenja, paradoksalno, nalazili vrhunski emancipacijski gestovi oslobođenja od nekadašnjih vidljivih i nevidljivih oblika autokratije i totalitarizma. Lako je navesti sijaset političkih poteza, činjenih u mladim demokratijama, koji su se ispostavili kao ekstremno neprikladni. Najave slobode, samostalnosti i društvene zrelosti tako su se izobličile u vlastite parodije. Novi oblici zapovedanja, povinovanja, podvrgavanja i pristajanja dominiraju javnim prostorom.

Utisak je da političko sazrevanje uvek nužno prolazi kroz katarzu početništva. Kao da nakon vrhunskih gestova emancipacije valja biti spreman na nove demonstracije nezrelosti. Prevedena Kantovim pojmovnikom, trenutna konstelacija naše društvene samostalnosti i punoletnosti izgleda kao kada bi se budućnost kritičke filozofije nastojala utemeljiti posredstvom nekadašnjih dogmatskih postupaka i sredstava. U naše vreme krize demokratije – javne demonstracije zrelosti i samostalnosti deluju više nego dobrodošle. Svojim primerom ohrabruju i jačaju oslabljene i uspavane dispozicije za slobodom i delanjem koje neće biti puko podaništvo. Ne samo zbog njih, Kantove prosvetiteljske premise danas su potrebnije nego ikada. I to upravo nama, višedecenijskim svedocima tranzicije iz nesamostalnosti u samostalnost koja nikako da konačno započne.

Literatura

- Cvejić, Igor. *Nesvodivost sposobnosti osećanja. Osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva u filozofiji Immanuela Kanta*, IFDT, Beograd 2018.
- Eisler, Rudolf. *Metaphysik, Kantlexikon*, Georg Olms, Hildesheim 1964.

- Ferreti, Giovanni. *Ontologie et théologie chez Kant. Relire Kant après Heidegger et Lévinas*, tr. P. C. de la Pachevie, CERF, Paris 2001.
- Fischer, Kuno. *Kant's Vernunftkritik und deren Entstehung*, Geschichte der neuern Philosophie III, F. Bassermann, Heidelberg 1869.
- Feraris, Mauricio. *Goodbye Kant! Šta ostaje danas od Kritike čistog uma*, prev. I. Kara-Pešić, Paideia, Beograd 2010.
- Fuko, Mišel. Šta je prosvেćenost?, u: Kant, Imanuel – Fuko, Mišel – Habermas, Jirgen. *O prosvеćenosti*, Kulturno-prosvetna zajednica Vojvodine – Društvo za proučavanje XVIII veka, Novi Sad 2002.
- Habermas, Jirgen. Strelom u srce sadašnjice. Uz Fukoovo predavanje o Kantovom tekstu “Šta je prosvеćenost?”, u: Kant, Imanuel – Fuko, Mišel – Habermas, Jirgen. *O prosvеćenosti*, Kulturno-prosvetna zajednica Vojvodine – Društvo za proučavanje XVIII veka, Novi Sad 2002.
- Hinske, Norbert. Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit – drei verschiedene Formulierungen einer und derselben Programmidee, *Aufklärung I* (1), 1986, 5–7.
- Hutter, Alex. Kant und das Projekt einer Metaphysik der Aufklärung, u: *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, ur. H. F. Klemme, Walter de Gruyter, Berlin 2009, 68–81.
- Kant, Immanuel. *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten*, F. Nicolovius, Königsberg 1798.
- Kant, Immanuel. *Logik*, F. Nicolovius, Königsberg 1800.
- Kant, Immanuel. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Schriften zur Metaphysik und Logik, Insel, Wiesbaden 1958.
- Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*, ur. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am/M 1974.
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ur. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am/M 1974a.
- Kant, Immanuel. *Kritika čistog uma*, prev. Nikola Popović, BIGZ, Beograd 1990.
- Kant, Immanuel. *Snovi jednog vidovnjaka objašnjeni snovima metafizike*, prev. B. Lambeska, Sveti Simeon Mirotočivi, Vrnjačka Banja 1990a.
- Kant, Immanuel. *Kritika moći sudjenja*, prev. Nikola Popović, BIGZ, Beograd 1991.
- Kant, Immanuel. *Metafizika moralna*, prev. D. Guteša, IKZS, Sremski Karlovci – Novi Sad 1993.
- Kroner, Richard. *Von Kant bis Hegel*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1961.
- Marquard, Odo. *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Karl Alber, Freiburg – München 1958.
- Milenković, Ivan. Knjiga o neprijatelju, u: Delez, Žil. *Kantova kritička filozofija*, prev. I. Milenković, Fedon, Beograd 2015, 103–110.
- Rickert, Heinrich. *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1924.
- Rinofner-Kreidl, Sonja. *Mediane Phänomenologie. Studien zur Idee der Subjektivität im Spannungsfeld von Naturalität und Kulturalität*, Königshausen & Neumann 2003.
- Röttgers, Kurt. *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, W. de Gruyter, Berlin – New York 1975.
- Sommer, Manfred. *Identität im Übergang: Kant*, Suhrkamp, Frankfurt am/M 1988.
- Schlegel, Friedrich. *Philosophische Lehrjahre 1796–1806 I*, ur. E. Behler. Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe, Band XVIII, F. Schöningh, Paderborn – München – Wien 1963.
- Stubenrauch, Heiko. *Die zweite Kopernikanische Wende. Kritik und Affekt nach Kant, Adorno und Deleuze*, Konstanz University Press, Konstanz 2022.

KANT'S CAVE: LACK OF INDEPENDENCE, AND MINORS

Summary: The article starts from the premise that independent thinking, free from authority despite dominant institutions that favor obedience, command, and vertical hierarchy, represents a high demand of Kant's transcendental philosophy. The author argues that a kind of critical heroism in Kant's standpoint consists in treating what is very rare in reality as constantly present and universally pervasive. One of the results of Kant's philosophy suggests a too-rapid transition from temporary independence to permanent self-reliance. If enlightenment is not conceivable as a one-time emergence from immaturity, but rather as a continually renewed effort of emerging, then self-reliance is not an acquired state, but rather a permanently renewed task. The tendency towards routine, the power of habit, and the inertia of a lazy mind cannot be discarded once and for all. The conclusion suggests that within this gesture lie the reasons why the enlightenment project can simultaneously be declared both successful and unsuccessful.

Keywords: Kant, Enlightenment, Immaturity, Critical Philosophy, Independence



KANT I IDEJA TRANSCENDENTALNE FILOZOFIJE

*Marijan Krivak**

Sažetak: Kantova “ideja transcendentalne filozofije” iskazuje njegov dug povijesti filozofije. Naime, ona je o latentni homage Platonu kao inauguralnom mislitelju Zapada. Ipak, Kantova ideja filozofije neće i dalje slijediti tu putanju mišljenja. Njegova će metodologija ostati putokaz za mogućnost ostvarenja “metafizike kao znanosti”. Ali... iako će u povijesti filozofije – ponajprije preko svoje *Kritike čistoga uma* (1781.) – ostati zabilježen kao prekretnički mislitelj tzv. “kriticizma”, njegov će obol suvremenoj kritičkoj misli ostati životvornim posredstvom svojih nastavljača. Na izravnoj hereditarnoj liniji to će biti Fichte, a zatim i Hegel. Konačno, svoju će istinsku afirmaciju Kant steći u Heideggerovoj studiji “Kant i problem metafizike”. Što je od toga danas “živo”, za nas “sadašnje”, hic et nunc?

Prije svega, radi se o osebujnoj *arhitektonici čistoga uma*, koja se ima ostvariti kao svojevrsna “umjetnost sustava”. Naravno, Kant će zastati, u domeni spoznaje, na prepreci nazvanoj *Ding an sich* (stvar po sebi). Stoga je bitno istaknuti da će tek Fichte posvema razotkriti latentni primat prakse u Kantovoj misli. Naime, sintetička apriornost sudova vezana je uz spekulativno “prekoračenje”. Iako sam Kant neće nikada ustvrditi “umski primat” – barem ne u spoznajnoj domeni – on će rukovoditi cjelokupnom praksom “životnog svijeta” njegove filozofije. “Primat praktičkog uma”, tako, biti će svojevrsnim inauguratorom sve Kantove usmjerenosti prema analizi aktualiteta. To neće biti samo inspiracijom za Foucaultove analize teksta “Odgovor na pitanje: što je to Prosvjetiteljstvo?” nego će i obrnuti dominaciju transcendencije u korist imanencije mišljenja (najvažnijeg?) filozofa 20. stoljeća – Gillesa Deleuzea. Ali, to je već predmet neke druge analize i nekog drugog izlaganja...

Ključne riječi: ideja, transcendentalna filozofija, “primat praktičkog”, Hegel, Heidegger, Foucault

Termin “transcendentalno” u Kantovu shvaćanju njegove *Kritike čistoga uma*, kao ideja svojevrsne “transcendentalne filozofije”, nije specifični *novum* i njegovo izvorno otkriće. Pojam “transcendentalija” nalazimo već u srednjovjekovnih skolastičara. Konkretno, detektiramo ga u tradiciji Alberta Velikog i Tome Akvinskog. Kant spominje “transcendentalije” kao bitno srednjovjekovne pojmove u *prvom poglavlju transcendentalne logike i transcendentalne analitike*, dakle, u *analitici pojmova*. Dakle, nakon što je već izveo svoje tablice sudova i kategorija te, prema tomu, već pronašao – putem

* Filozofski fakultet Sveučilišta Josip Juraj Strossmayer u Osijeku

transcendentalnog rukovodstva – sve “čiste razumske pojmove”. A to je, pak, znamo, bilo nužno da se “potpuno izradi plan za cjelinu jedne znanosti ukoliko se ona zasniva na pojmovima a priori”. To je i bila krajnja Kantova namjera u ovom stadiju razmatranja.

Kant ovdje spominje skolastičare, koji uvode još jedno poglavlje sa držajem čistih razumskih pojmova, a što bi imalo vrijediti za predmete kao pojmove “a priori”. No, time bi se povećala tablica kategorija. To bi, pak, za Kanta bilo nemoguće. Ove su srednjovjekovne transcendentalije, kao što je poznato: *unum, verum, bonum* (naime: jedinstvo, istina, potpunost).

One pojmove izlaže načelo koje je među skolastičarima tako glasovito: *quodlibet est unum, verum, bonum*. Premda je doduše upotreba ovoga načela u pogledu zaključaka (koji su dali same tautologijske sudove) ispala veoma bijedno, tako da se u novije vrijeme običava postavljati u metafizici gotovo samo iz počasti... ona u nekome razumskom pravilu ima svoju osnovu koja se samo neispravno tumačila, kao što to često biva. (Kant, 1984: 64–65)

Međutim, u kasnijem svom obrazlaganju, Kant ove transcendentalije podvodi pod kategorije kvantiteta, dakle: *jedinstva, mnoštva i cjelokupnosti*. On time, na neki način, rješava problem koji mu se pojavio – mogućnost proširenja tablice kategorija (o čemu bi se, dakako, moglo raspravljati!). Sam latinski glagol *transcendere* znači “nadilaziti” ili “prekoračivati”; dakle, nadilaženje i prekoračivanje svijesti pojedinca, s onu stranu osjetilnosti i spoznajâ, prije svakog iskustva.

Potrebno je ovdje terminološki “raščistiti” i diferenciju između *transcendentnog* i *transcendentalnog*.

Transcendentno bi ovdje bilo: *svako nadilaženje moći naše spoznaje ukoliko što nije osjetno* (konkretno ovdje ideje transcendentalne dijalektike, koja sadrži pitanje o duši */paralogizmi/*, o svijetu */antinomije/* i o bogu */transcendentalni ideal/*).

Transcendentalno, pak, označava omogućavanje apriornih funkcija naše spoznaje, dakle, jednu *ideju transcendentalne filozofije*, i to kao ideju i razdiobu posebne znanosti, pod imenom *Kritike čistoga uma*.

*

Kant ovdje započinje svoje izlaganje tvrdnjom da je iskustvo nesumnjivo onaj prvi produkt što ga naš razum proizvodi i obrađuje tek sirovu građu osjetilnosti, te ista (osjetilnost) pruža tle za najraznolikije spoznaje. Ali, *razum* se,

po samoj svojoj prirodi, ne daje ograničiti na “puku iskustvenost”. Naime, ona nam ne pruža nužnost spoznajâ i ne daje pravu općenitost. Ovdje se uvodi *um*, koji želi spoznaje s karakterom unutarnje nužnosti. Dakle, radi se o “čistoj spoznaji”, neovisnoj o svakome iskustvu. Te se, pak, spoznaje, nazivaju *a-priornim*, dok se iskustvena spoznaja nazivlje *a-posteriornom*, jer se može iskusiti samo empirijski. Ovi termini, *btw*, imaju svoje podrijetlo u tradiciji tzv. “leibniz-wolffovske” racionalističke škole. *Apriorne*, dakle čiste spoznaje nepomiješane iskustvom, čine da se o predmetima koji se pojavljuju osjetilima može reći i više od onoga što nam govori iskustvenost (barem si to one uobražavaju!?) te da nam nude pravu nužnost i općenitost, a koje su nam nedostupne u pukoj empirijskoj spoznaji. Ali, kako Kant nadalje izlaže, postoje izvjesne spoznaje koje prelaze horizont svakog mogućeg iskustva i proširuju opseg naših sudova preko svih njegovih granica.

I upravo u ovim posljednjim spoznajama, koje nadilaze osjetilni svijet, gdje iskustvo ne može dati nikakvo rukovodstvo ni ispravljanje, leže istraživanja našeg uma... a njihovu krajnju svrhu (mogli bismo smatrati – op. a.) mnogo uzvišenijom nego sve što um može naučiti na području pojava. (Kant, 1984: 25)

Ta istraživanja i te spoznaje očito su za Kanta duboko ukorijenjene u ljudskoj prirodi, da se ove nikako ne napuštaju i ne prepuštaju sumnji, ravnodušnosti i potcjenjivanju. Zada(t)ci *uma* ne daju se nikako izbjeći i izgleda da je u samom u samom interesu *uma* nužnost postavljanja spekulativnih i metafizičkih pitanja.

[Ovi neizbježni zadaci samoga čistog uma jesu *Bog*, *sloboda* i *besmrtnost*. Znanost kojoj je krajnji cilj, sa svim njegovim pripravama, upravljen samo na rješenje ovih zadataka, zove se metafizika.] (Kant, 1984: 25).

U sljedećem odjeljku Kant je, može se reći, čak i začuđen silovitom neobuzdanošću i visokim letom spekulacije (koja se ovdje, naravno, upotrebljava u pogrđnom smislu) prema izvanosjetilnim i čistim spoznajama, koje se proširuju do neslućenih razmjera i zaustavljaju se tek tamo gdje nailaze na očita proturječja. Čak se i ta proturječja – kako Kant kaže – mogu izbjeći ako se izmišljanje vrši pažljivo, ali da i tada ona ostaju obične izmišljotine.

Matematika nam ovdje daje sjajan primjer. Dakle, o tomu koliko se daleko može protezati naša spoznaja *a priori* neovisna o iskustvu, premda se njezini predmeti dadu prikazati samo u zrenju, ali ipak se gotovo ne razlikuju od čistoga pojma. Uzgred budi rečeno, na jednome drugom mjestu, u *odsjeku sustava načela čistoga razuma*, Kant veli da matematika svoje pojmove konstruira, te je to ona njena *differentia specifica* od svake spekulativne znanosti.

Ipak, spekulacija gotovo nezadrživo kreće, što je iskustvo dokazalo, u nadosjetilni svijet.

Laki golub, koji u slobodnom letu dijeli zrak kojega otpor osjeća, mogao bi sebi stvoriti predodžbu, da bi mu to u zrakopraznom prostoru još bolje uspijevalo. Isto je tako Platon napustio osjetilni svijet, jer razumu postavlja tako različite zapreke (u 2. izdanju: tako uske granice), pa se na krilima ideja odvažio u prazni prostor čistoga razuma onkraj osjetilnoga svijeta. (Kant, 1984: 25)

Čak se i u takvoj sudbini (tako određenoj) ljudskoga uma na kraju ne ispituju temelji istraživanja na kojima je ono počivalo, ili se to u najboljem slučaju ipak čini nakon izvršenja posla. Naizgled prirodno ispitivanje temelja na kojima će se izgraditi zgrada uporno se u dosadašnjoj metafizici izbjegavalo. Stoga je i ona bila – dogmatska. Upravo zato Kant i želi obrazložiti dvije vrste spoznaje, kako bi ih strogo distingvirao i razjasnio. Naime, to gdje ustvari *um* prelazi granice koje su mu nametnute, te proširuje, tobože, spoznaju preko svakog iskustva. Tako da se novima smatraju spoznaje nastale tek iz raščlanjivanja onoga poznatog.

*

Kant se sada daje na diferenciranje analitičkih i sintetičkih sudova. Ovo će mu kasnije poslužiti da formulira, najvjerojatnije, najbitnije pitanje čitave *Kritike čistoga uma*: “Kako su mogući sintetički sudovi a priori?” (s karakterom nužnosti i općenitosti). Analitički sudovi su oni u kojima je predikat nešto već sadržano (premda skriveno) u subjektu, dok je u sintetičkim sudovima predikat sasvim izvan i nezavisan je od subjekta. Stoga su analitički sudovi – *objašnjavajući* sudovi, jer se ne izlazi iz (pojmljenog) subjekta, nego se ovaj samo objašnjava. Sintetički su sudovi, pak, *proširujući* sudovi, jer se iz subjekta ne može izravno izvesti predikat.

Kad npr. kažem: sva su tjelesa protežna, onda je to analitičan sud. Ja naime iz pojma, koji vežem za riječ tijelo, ne smijem izaći da bih našao da je protežnost povezana s njime, nego moram onaj pojam samo razglobiti, tj. da bih taj predikat našao u njemu moram samo postati svjestan onoga raznolikoga što uvijek pomišljam u njemu... Naprotiv, kad kažem: sva su tjelesa teška, onda je predikat nešto posve drugo od onoga što ja uopće pomišljam u samome pojmu tijela. (Kant, 1984: 26)

Pomoću tih odrednica sasvim se jasno nadaje da su svi iskustveni stavovi sintetični, jer bi zaista bilo besmisleno da se iskustvom obrazlaže analitičan

sud. Empirija nam, dakle, omogućuje širok spektar proširivanja sudova o kojima se pomišljaju i predikati koji stoje izvan određenog subjekta, ali mu se putem iste (empirije) ipak pridodaju. Pojam se tijela, najprije, može npr. analitički spoznati pomoću raznih unutarnjih obilježja – poput protežnosti, neproničnosti ili oblika – ali se težina tijela utvrđuje. Pojednostavljeno govoreći: to je “sintetički izlet u empiriju”.

Ali kod sintetičnih sudova a priori potpuno manjka ovo pomoćno sredstvo. Ako moram izaći izvan pojma A da bih jedan drugi spoznao kao povezan s njime, što je to onda na što se upirem i uslijed čega sinteza postaje moguća, jer ovdje ja nemam te prednosti da se na području iskustva osvrnem za tim? (Kant, 1984: 27)

Apriorni sudovi, iako nužno streme k svojoj sintetičkoj legitimaciji, nikako ipak ne dopiru do nje. Jer, nikako se ne može doći do toga da se postavi nešto različito od onoga što se događa i da se to spoznaje u nužnosti, npr. kao pojam “uzroka” (Ur-sache). Postavlja se ovdje jedno od ključnih pitanja cijele Kantove filozofije: ono o kauzalitetu iz *slobode!*(?)

Razum se u ovakvim ekskursima ne može osloniti na iskustvo, jer bi to protivrječilo težnji da se s krajnjom općenitošću i nužnošću izvede pojam “uzroka” (primjer je to što ga ovdje Kant navodi) posvema a priori i iz samih pojmova. Analitički se može ovdje pomišljati npr. vrijeme, ali to je upravo veoma daleko od onoga što se traži, tj. da se apriorno i nužno utvrdi pojam uzroka nečemu što se događa.

Krajnji cilj naše spekulativne spoznaje a priori zasniva se ipak na sintetičnim i proširbenim načelima, jer su ona, ustvari, “dograđivanje”, ili “novi dobitak” (možda i “višak vrijednosti!?”) što ga nije moguće ostvariti u analitičkim načelima, već tek u sigurnoj i opsežnoj sintezi.

Ovdje, kako Kant kaže, leži skrivena tajna koja omogućuje da se doista legitimira, te učini sigurnim i pouzdanim, njezino rješenje za napredovanje na području *čiste umske spoznaje*, te koja omogućava da se ostvari jedno pravo, možda i sistematsko obrazlaganje *UMSKE SPOZNAJE*, što osigurava svaku njezinu uporabu. Sve to leži u osebnosti sintetičkih sudova (i to onih apriornih).

Iz svega dosad navedenog, Kant se sprema iznijeti ideju jedne posebne znanosti. Ova će se nazvati *kritika čistoga uma*. Jednako će služiti njegovoj disciplini, a postati će osnovom Kantova “kriticizma”. Budući da su čiste samo one spoznaje koje su nepomiješane bilo kakvim iskustvom – koje su, dakle, moguće a priori, one su nužno vezane uz *umsku moć*. Ova, pak, *umska moć* jest moć principa ili moć ideja, koja vodi prema jednom *organonu čistoga*

uma, prema kojemu bi se sve spoznaje a priori mogle steći i ujedno ostvariti. No, kako je to po osnovnim Kantovim pretpostavkama dosad izloženim – naime, da *um* raspolaže jednim organonom za sustav čistoga *uma* – nešto u ovome trenutku neizvedivo; to mi možemo izgraditi tek – i to ispitivanjem izvora i granica *čistoga uma* – dakle, ne jednu izgrađenu doktrinu, već samo *kritiku čistoga uma*. To se ostvaruje upravo u ideji jedne transcendentalne filozofije *uma*, i to upravo na ovome mjestu samo “ideji” transcendentalne filozofije (što također valja istaknuti), jer bi već gotova i izgrađena transcendentalna filozofija pretpostavljala i sintetične spoznaje a priori, jednako kao i analitične. Stoga ova, *transcendentalna filozofija* još ne može biti nikakvom doktrinom, nego tek *transcendentalnom kritikom*.

Kako Kant definira i objašnjava transcendentalnu spoznaju?

“Ja nazivam transcendentalnom svaku onu spoznaju koja se ne bavi toliko predmetima, koliko našim apriornim pojmovima o predmetima uopće”.¹

Transcendentalna kritika nužno je i neodvojivo povezana s razumom koji sudi o naravi stvari, dakle nije ovisna o “pukoj prirodosti stvari”, već o apriornim razumskim spoznajama. Ali, isto tako, tu je i njezino bitno ograničenje. Ona ne dopire do priznavanja *umske spoznaje* koja bi omogućavala definitivno pouzdani organon za potpuni sustav filozofije *čistoga uma*, već može pružiti jedino *kanon istine*.

Tu se zadržava i jedan moment Hegelove kritike Kanta, uključen u odnos prema kritičkoj filozofiji, u drugome *stavu misli prema objektivitetu* njegove *Enciklopedije filozofijskih znanosti*. Konkretno, radi se o § 52:

Mišljenje ostaje, prema tome, na njegovu najvišem vrhuncu ODREĐENOST, nešto VANJSKO; ono ostaje samo upravo APSTRAKTNO MIŠLJENJE, koje se ovdje uvijek zove UM. Prema tome je um rezultat, daje samo formalno jedinstvo za pojednostavljenje i shematiziranje iskustva, on je KANON, ne ORGANON ISTINE, on ne može dati DOKTRINU beskonačnoga, nego samo KRITIKU SPOZNAJE. Ta se kritika u svojoj posljednjoj analizi sastoji u UVJERAVANJU da je mišljenje u sebi samo NEODREĐENO JEDINSTVO I DJELATNOST TOG NEODREĐENOG JEDINSTVA. (Hegel, 1987)

Možemo ovdje spomenuti i jedan drukčiji tip interpretacija Kanta, sadržan u Heideggerovoj (1979) studiji *Kant i problem metafizike*, koja donosi tezu o čovjekovoj konačnosti (izvan horizonta tzv. “filozofske antropologije”, a na tragu jedne fundamentalne ontologije) kao glavnoj predispoziciji za metafiziku.

¹ Iz 2. izdanja: “nego našim načinom spoznavanja predmeta, ukoliko bi ovaj imao biti a priori moguć”.

Iz Kanta i ove Heideggerove interpretacije ovdje proizlazi da, kada osjetilnost ne bi davala granice razumu, onda bismo imali *beskonačni um* (*intellectus archetypus intuitivus*). To bi tada očigledno protivrječilo tezi o čovjeku kao konačnome biću. *Last, but not least*, Heidegger u svojoj interpretaciji *kritike čistoga uma*, pored dva “stabla spoznaje”, osjetilnosti i razuma, uvodi i *transcendentalnu uobrazilju*, kao korijen obaju stabala. Prema tomu, *transcendentalni shematizam* jest za Heideggera najbitnije poglavlje cjelokupne *Kritike čistoga uma*. Dakle, *shema* kao proizvod transcendentalne *moći uobrazilje* (*Einbildungskraft*) služi mu kako bi interpretativno izložio Kantovu transcendentalnu odredbu *vremena*, što je i glavni predmet Heideggerova istraživanja u razdoblju “fundamentalne ontologije” zasnovane na “egzistencijalnoj analitici tubitka” iz *Sein und Zeita* (1927.).

Kod razdiobe transcendentalne filozofije, Kant napominje da je ova (transc. fil.) samo ideja koja se mora ostvariti tek *arhitektonikom čistoga uma*. Ova je, pak, prema njemu, “umjetnost sustava”. Također se govori o tomu da se potpunost u raščlambi i pojmovno izvođenje ne izvodi ovdje jer to nije onaj problem zbog kojega se izlaže sama *kritika čistoga uma*, već je to problem potpunosti i sveukupnosti sintetičkih apriornih načela. Stoga Kant kaže:

Kritici čistoga uma pripada prema tome sve što sačinjava transcendentalnu filozofiju, pa je ona potpuna ideja transcendentalne filozofije. Ali ona još nije sama ova znanost, jer u analizi ide samo tako daleko koliko je to potrebno za potpuno prosuđivanje sintetične spoznaje a priori. (Kant, 1984: 29).

U ideji znanosti transcendentalne filozofije i njezine podjele mora se strogo imati na umu da se ona ne smije baviti pojmovima koji u sebi imaju empirijsko podrijetlo i da spoznaja mora biti čista, tj. apriorna. Transcendentalna filozofija jest mudrost samo čistoga spekulativnoga *uma*. Sve praktičko – uz što su nužno povezani principi prava, moraliteta, čudorednosti/običajnosti... etičko, ekonomsko, političko – pripada empirijskim izvorima spoznaje, te stoga ne ulazi u *kritiku čistoga uma*.

S gledišta sustava podjele ove znanosti (*kritike čistoga uma*, tj. *transcendentalne filozofije*), imamo 1. *transcendentalnu elementarnu nauku* i 2. *transcendentalnu metodologiju*. Stoga Kant ovdje napominje da postoje dva stabla ljudske spoznaje: *osjetilnost* i *razum*. Oni možda proizlaze iz zajedničkog, ali nama nepoznatog korijena. (Gore sam spomenuo Heideggerovo “rješenje problema”.)

“Pomoću osjetilnosti predmeti nam se daju, dok se pomoću uma pomišljaju.”

Stoga Kant svoju *Kritiku čistoga uma* započinje *transcendentalnom estetikom*, koja je nauka o osjetilnim spoznajama; etimološki iz grčke riječi, *aísthēsis*, αἴσθησις, čije su glavne, tj. čiste forme osjetilnog zrenja *prostor* i *vrijeme*.

“...jer uvjeti pod kojima predmeti jedino daju ljudsku spoznaju prethode onima pod kojima se predmeti pomišljaju”.

No, ovdje treba prekoračiti Kanta i usmjeriti se prema Fichteu, Hegelu, ... Deleuzeu.

Literatura

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, biblioteka “Logos”, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1987.

Heidegger, Martin. *Kant i problem metafizike. Sa davoskim saopštenjem i diskusijom između M. Heideggera i E. Cassirera*, prev. Milutin Stanisavac, Velika edicija Ideja, Mladost, Beograd 1979.

Kant, Immanuel. *Kritika čistoga uma*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984.



KANT AND THE IDEA OF TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY

Summary: Kant's "idea of transcendental philosophy" shows his debt to the history of philosophy. Namely, it is about a latent homage to Plato as the inaugural thinker of the West. Nevertheless, Kant's idea of philosophy will not continue to follow this path of thought. His methodology will remain a guide for the possibility of realizing "metaphysics as a science". But... although in the history of philosophy – primarily through his Critique of the Pure Mind (1781) – he will remain recorded as a turning point thinker of the so-called "criticism", his contribution to contemporary critical thought will remain life-giving through its successors. In the direct hereditary line it will be Fichte, and then Hegel. Finally, Kant will gain his true affirmation in Heidegger's study "Kant and the problem of metaphysics". What of that is "alive" today, for us "present", hic et nunc?

First of all, it is about a peculiar "architecture of the pure mind", which is to be realized as a kind of "system art". Of course, Kant will stop, in the domain of knowledge, at an obstacle called *Ding an sich* (thing in itself). Therefore, it is important to point out that only Fichte will fully expose the latent primacy of practice in Kant's thought. Namely, the synthetic a-prioriness of courts is related to speculative "exceeding". Although Kant himself will never assert the "primacy of the mind" – at least not in the cognitive domain – he will govern the entire practice of the "lifeworld" of his philosophy. "The primacy of the practical mind", thus, will be a kind of inauguration of all Kant's orientation towards the analysis of current affairs. This will not only be an inspiration for Foucault's analysis of the text "Answer to the question: what is the Enlightenment?", but will also reverse the dominance of transcendence in favor of the immanence of the thinking of the (most important?) philosopher of the 20th century – Gilles Deleuze. But that is already the subject of some other analysis and some other presentation...

Keywords: Idea, transcendental philosophy, "primacy of practical", Hegel, Heidegger, Foucault

NEWTONOVA ZNANSTVENA METODA KAO LIMITIRAJUĆI FAKTOR KANTOVE FILOZOFIJE? GENEZA, KONTEKST I PARADIGMATSKI PROBLEM

*Pavle Mijović**

Sažetak: Glavna metodološka premisa ovog rada sastoji se u tome da određene Kantove filozofske ideje promatramo u kontekstu tadašnjeg dominantnog znanstvenog standarda koji predstavlja određenu formu optimalnog znanja koje je postojalo u danom povijesnom trenutku. Kada je riječ o samom Kantu, utjecaj Newtonove znanstvene metode na njegovu misao, koji je u različitim omjerima prisutan u razvoju njegove misli kroz različite faze, važan je za shvaćanje njegove kritičke filozofije. Iako, iz današnje perspektive, kada su jasnija i određena teorijska ograničenja navedenih povijesnih konteksta – u Kantovu slučaju opća problematika prosvjetiteljstva i Newtonove fizike – lako je uočiti i određene nejasnoće same Kantove filozofije. Ovaj rad govori o odnosu znanosti i filozofije ili, preciznije, o naturalizaciji filozofije koja je vidljiva iz samog, manje poznatog Kantovog opusa, a koji je tek nedavno s određenim autorima (Friedmann, Höffe) izazvao nešto veću pozornost javnosti. Analizirajući opći znanstveni kontekst newtonijanske znanosti koji je formativno utjecao na razvoj Kantove filozofije, ukazat ćemo i na problematiku vezanu za status njegovih određenih filozofskih ideja.

Prvi dio rada analizira znanstveni kontekst u kojemu nastaju određena Kantova djela te nam služi kao pokazatelj postupne evolucije misli njemačkog filozofa. Opći znanstveni kontekst obilježen znanstvenom revolucijom čiji je i Newton jedan od glavnih predstavnika utjecao je na filozofski razvoj samog Kanta. U drugom dijelu rada, nakon analize određenih aspekata Newtonove misli ukazat ćemo kako su se one transponirale u Kantov filozofski sustav, modernizirajući njegov način bavljenja filozofijom, ali istovremeno i limitirajući ga, budući da je predominantno vezan za jednu znanstvenu paradigmu.

Ključne riječi: Kant, Newton, fizika, znanstvena metoda, paradigma, metafizika

Uvod

Pristup mnogim filozofima i njihovim teoretskim ostvarenjima često se odvija na posve impersonalan, neosoban način, koji zanemaruje mnoge od unutar-njih dinamizama kod analiziranih autora, a često i širi kontekst, bilo specifično znanstveni, bilo širi javni prostor unutar kojega stvaraju. Od osamdesetih

* Izv. profesor, Univerzitet u Sarajevu – Katolički bogoslovni fakultet, pavlemc@gmail.com; pavle.mijovic@kbf.unsa.ba

godina prošlog stoljeća u znanstveni diskurs ulazi koncept naziva *biografski okret* (Renders et al., 2016), pristup koji uvodi perspektivu prvog lica ili onu odozdo (engl. *bottom-up*) određenog autora s teoretskim konstrukcijama koje će isti autor kasnije sustavno artikulirati kroz vlastiti lik i djelo. Prednost ovakvog pristupa ponajviše se sastoji u činjenici da smanjuje dualistički jaz između autorovih subjektivnih postavki (osobnih, egzistencijalnih, karakternih itd.) i njegovog rada, koji je zasigurno objektivnije prirode. Također, kada je riječ o renomiranim filozofima, poput Kanta, razumijevanje njegovih subjektivnih motivacija, šireg društvenog i znanstvenog konteksta, pomaže u razvijanju adekvatnije hermeneutike te, na koncu, mnogo jednostavnijeg razumijevanja određenih aspekata njegovog teoretskog opusa, koje su, kako i priliči filozofu njegovog profila, često vrlo kriptične i misaono zahtjevne.

Kao početnu istraživačku hipotezu u ovom radu postavili smo sljedeće: da li se misaoni i teoretski afinitet između Kantove filozofije i Newtonove misli može detektirati već u ranijoj fazi misli njemačkog filozofa, počevši, ugrubo rečeno, od sredine 18. stoljeća i da li afinitet prema Newtonu determinirajuće utječe na artikulaciju određenih zrelih aspekata Kantove misli koje su materijalizirane u zrelim ostvarenjima njegove kritičke filozofije? Iako je već prethodno nemali broj recentnih autora (Schliesser, 2013; Domski, 2013; Hall, 2014; Massimi, 2013) naglasio vezu i utjecaj Newtonove misli na Kantovu filozofiju – Michael Friedman (1992; 2013) donio je možda i najartikuliraniji pristup u povezivanje misli dvojice – dojmima smo kako je ponešto još ostalo neistraženo: radi se o velikom afinitetu koji se manifestirao kroz izrazito velik stupanj recepcije i apsorpcije Newtonovih ideja još u Kantovim ranijim djelima, koja svjedoče o bazičnom formiranju i daljnjoj evoluciji njegove misli koja je utjecala gotovo predominantno na njegov kasniji zreli opus.

Glavna metodološka premisa ovog rada zahtijeva da određene Kantove filozofske ideje promatramo u kontekstu tadašnjeg dominantnog znanstvenog otkrića koje predstavlja određenu formu optimalnog znanja koje je postojalo u danom povijesnom trenutku. Kada je riječ o samom Kantu, utjecaj Newtonove matematičke fizike na njegovu misao, koji je u različitim omjerima prisutan u razvoju njegove misli kroz različite faze, važan je za shvaćanje njegove kritičke filozofije. Upravo suodnos znanosti i filozofije kod Kanta, koja je vidljiva još iz njegove ranije faze i manje poznatog opusa, svjedoči o velikom afinitetu koji njemački filozof gaji prema Isaacu Newtonu i znanstvenoj revoluciji čiji je engleski znanstvenih bio predvodnik. Prilog koji slijedi počinje od geneze, konteksta te se kasnije fokusira na paradigmatski odnos Newtonove znanosti unutar samog Kantovog filozofskog sustava,

koji svjedoči i o evoluciji same filozofije, ali istovremeno generira određene limitirajuće aspekte.

Određeni elementi Kantove filozofije unutar novovjekovne znanosti. Kontekst i geneza

Utjecaj društvenog i znanstvenog konteksta na razvoj Kantove misli

Kantov rodni grad – Königsberg, današnji Kalinjingrad – za vrijeme Sedmogodišnjeg ili Trećeg šleskog rata, koji se između 1756. i 1763. vodio između više zemalja te Pruske i Rusije – potpao je pod upravu Rusije te se sam Kant od 1757. našao unutar aneksiranog teritorija koji će biti pod administrativnom i drugom upravom ruske kraljice Elizabete (Gulyga, 1987: 31). Kasnije će kraljica dekretom potvrditi anektiranom Königsbergu poseban status, vezan za razne slobode (vjeroispovijesti, kretanja, trgovine i sl.), a Sveučilištu, poznatijem po nazivu Albertina, omogućit će nesmetano financiranje i sve akademske slobode. U istom vremenu, Kant kao *Privatdocent* daje instrukcije ruskim vojnicima iz različitih oblasti, poput matematike, fortifikacije, strategije te pirotehnike, kako ističe Gulyga. Kada u prosincu 1758. umire profesor filozofije Krypke sa spomenutog sveučilišta, Kant, pretendirajući preuzeti ispražnjeno akademsko mjesto, obraća se direktno carici Elizabeti moleći njezinu podršku. Podršku ne dobiva, njegov stariji i iskusniji protukandidat profesor Buck je izabran na navedeno akademsko mjesto, a iako Kantovi biografi prenose u integralnoj verziji njegovo pismo, ono se ne pronalazi u Arhivu ruskih vanjskih poslova (Gulyga, 1987: 32–34) gdje bi, imajući na umu birokratsku revnost carske birokracije, trebalo biti depoinirano. Iako time ostaje, makar dijelom, nejasna autentičnost samog pisma, ipak se može s poprilično velikom sigurnosti tvrditi kako je Kant, neovisno o vlastitim osobnim i drugim shvaćanjima u odnosu na rusku upravu, ipak s njom i formalno surađivao, što je potpuno razumljivo. Radilo se, u Kantovom slučaju, o posve uobičajenoj proceduri kada su izbori u znanstvena zvanja u pitanju, ali istovremeno određeni dijelovi njegovih tekstova pokazuju i drugu stranu odnosa prema ruskoj upravi. U relativno kratkom spisu “O optimizmu” od 7. listopada 1759. punog naziva “Pokušaj nekih refleksija o optimizmu”, Kant se obraća Vječnom Biću s pitanjem kako je moguće da je inferiornom biću dana prednost u odnosu na superiorno? (Kant, 1992, 2: 30, str. 71). Plauzibilna interpretacija Kantovog, dijelom kriptičnog stila, jest da je germanski duh, za koji smatra da pripada superiornijem redu, zapala uprava

inferiornijih bića, onih slavenskih. No, u traganju za razlogom za to, Kant odgovara poprilično lakonski riječima da se Vječnom Biću tako svidjelo, afirmirajući njegov voluntarizam i arbitrarnost. Neki autori, poput Byrne-Taylora (2023: 54–55), smatraju da ovaj odlomak svjedoči o Kantovom temeljnom odnosu prema okupatoru, kojega drži inferiornijim u odnosu na superiorniju njemačku populaciju. Spomenuti autor podsjeća na to da je sam Kant želio stopirati objavu navedenog spisa zbog straha od mogućih posljedica. Iako, potrebno je istaknuti kako iz Kantovog teksta izbija i određeni optimizam, čak pomalo naivnog tipa, primjerice kada njemački navodi kako se trebamo osjećati sretno samo iz razloga da postojimo (Kant, 1992, 2: 35, str. 76).

Tijekom čitavog pola desetljeća okupacije, Kantov znanstven interes usredotočen je na teme koje ne spadaju u filozofske i koje su od manjeg javnog interesa: piše traktate o potresima i vjetrovima, posebno tematizirajući Zapadne vjetrove. Radi se, naravno, o njegovoj pretkritičkoj fazi koja svjedoči o njegovom tadašnjem interesu prema fenomenima prirodne filozofije, što je sasvim legitiman predmet istraživanja, posebice sredinom 18. stoljeća, koje predstavlja jedan poprilično seizmički aktivan period. Kant, izazvan prirodnim fenomenima, primjerice godine 1756., u više navrata piše o potresima: *O uzrocima potresa, povodom nesreće koja je zahvatila zapadne zemlje. Europe krajem prethodne godine* (Kant, 2012), *Povijest i prirodni opis najzapaženijih potresa koji su pogodili veći dio Zemlje prethodne godine* (Kant, 2012a) te *Kontinuirane opservacije o potresima koje smo iskusili* (Kant, 2012b). Iako različito metodološki impostirane, Kant pokušava proniknuti u tada aktualni fenomen potresa iz perspektive prirodne filozofije. Svoj istraživački fokus Kant će tih godina usmjeriti prema teoriji vjetrova, zatim fizičkoj geografiji te kozmologiji. Njemački autor je zasigurno bio pod utjecajem razornog potresa koji je pogodio Lisabon 1. studenoga 1755., a koji, kao i svi slični događaji izvan uobičajenog reda stvari, zahtijeva i teoretsku refleksiju, koja se manifestirala u Kantovim spomenutim radovima. Kant, kako ističu Reinhardt i Oldroyd (1983), iako zastupa naturalistički pristup, također koristi fizikalno-teološki pristup kako bi cjelovitije pristupio samim potresima, njihovim uzrocima i posljedicama. Iako će neki autori smatrati kako je Kantov interes isključivo posljedica nepovoljnog društvenog okvira za nešto progresivnije stvaranje koje bi više odjekivalo u javnosti – referirajući se na rusku okupaciju – ipak je potrebno nadopuniti ovakav pristup podsjećanjem na to kako je bavljenje potresima prisutno u tradiciji zapadne filozofske misli, kroz djela Aristotela a kasnije Tome Akvinskoga. Kant se svojim interesom za fenomen potresa nalazi na pisti zapadne filozofske misli, ali je aktualizira koristeći

fizikalne kategorije iz njegovog, osamnaestog stoljeća. (Hough – Bilham, 2005: 41–44)

Kantov rani pristup sigurnosti znanstvene spoznaje

Na pragu četrdesete godine Kant se prijavljuje na natječaj koji je raspisala Pruska kraljevska akademija znanosti za godinu 1763. Još od osnivanja Kraljevskog društva (engl. *Royal Society*) za unaprjeđenje prirodne spoznaje u Londonu 28. studenog 1660. godine, za koju se drži kako predstavlja najstariju znanstvenu akademiju u svijetu, akademije znanosti su predstavljale moćnu strukturu koja je radila na razvoju prirodnih spoznaja te na njihovu diseminiranju i popularizaciji. Na sličnom se tragu odvijao i rad Pruske kraljevske akademije znanosti, koja je osnovana 11. srpnja 1700. i čiji je prvi predsjednik bio polivalentni filozof Gottfried Wilhelm Leibniz. Iz raspisanog natječaja, koji je uredno bio javno objavljen, otkrivamo kako je želja Akademije bila utvrditi stupanj sigurnosti metafizičkih istina, a zatim i prvih načela prirodne teologije i morala. Tema sigurnosti znanstvene spoznaje obilježila je novovjekovne znanstvene revolucije. Naime, spoznajne aktivnosti su smislene samo kada posjeduju zavidni stupanj sigurnosti: dok je s matematikom i fizikom spoznajna sigurnost u smislu preciznih zakona, egzaktnih izračuna te procedura poprilično jasna, sa znanostima koje pripadaju humanističkom spektru stvar je poprilično drugačija. U ovom smislu natječaj koji je raspisala Pruska kraljevska akademija odražava duh vremena, prikazujući aktualne znanstvene probleme koji su dominirali sredinom 18. stoljeća. Dok njihov pristup odražava znanstveni, ali i širi kulturni duh navedenog vremena, Kantov odgovor na izazov, *cum grano salis*, predstavlja embrionalnu fazu njegove zrele filozofije, koja se tek imala profilirati u dekadama koje slijede. Kant se prijavljuje na natječaj s djelom *Ispitivanje jasnoće principa prirodne teologije i morala* (njem. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* [1764.]) (Kant, 1992a), u kojemu ne samo da obrađuje zadanu temu već donosi svoj autentični pristup metafizičari i njezinu odnosu prema matematici. Kant, iako se radi o djelu koje ne pripada njegovom zrelom opusu, ipak poprilično i decidno prikazuje svoj stav prema metafizičari te jasno distingvira metafizički pristup od onog matematičkog. Ne radi se ovdje samo o analizi pojedinačnih metoda, one matematičke i metafizičke, već se radi o različitom stupnju sigurnosti koji razdvaja metafiziku od matematike te, izvedeno, humanističke od prirodnih znanosti. Kantov rad vrlo je artikuliran, ali istovremeno odražava i njegovu vlastitu misaonu

evoluciju. Kant konstatira kako “postoje mnogi ljudi kojima je filozofija puno lakša nego viša matematika”, ali istovremeno blago kritizira njihov pristup riječima kako ono što “takvi ljudi razumiju pod filozofijom jednostavno je ono što nalaze u knjigama koje nose taj naslov”. Nezadovoljan pasivnom recepcijom filozofije, Kant, u poprilično stiliziranoj formi, ističe kako “filozofska spoznaja općenito uživa sudbinu mišljenja i nalik su meteorima, čiji sjaj nije jamstvo njihove postojanosti. Pretenzije na filozofsku spoznaju nestaju, ali matematika opstaje.” Nadalje, iako “metafizika je bez sumnje najteža od svih stvari u koje čovjek ima uvid”, pomalo naglašeno ističe kako “do sada nijedna metafizika nije napisana”. (Kant, 1992a, 2: 283, str. 255). Nezadovoljan uobičajenim metafizičkim razumijevanjem stvarnosti – to je i *leitmotiv* gotovo čitave njegove filozofije – Kant namjera drugačije fundirati samo metafiziku. Iako je Kantov filozofski opus često shvaćen na revolucionaran način, u smislu da je dokinuvši tradicionalnu metafiziku trasirao novi put za razvoj sveukupne filozofske misli, djelo koje analiziramo svjedoči kako je Kant, izraženo na pomalo simplicistički način, naprosto supstituirao metafizičku metodu onom iz prirodne znanosti. Njegovim riječima:

Prava metoda metafizike u osnovi je ista kao ona koju je Newton uveo u prirodnu znanost i koja joj je bila od velike koristi. Newtonova metoda smatra da treba na temelju određenog iskustva, a ako treba i uz pomoć geometrije*, tražiti pravila po kojima se događaju pojedine pojave FENOMENI u prirodi. (Kant 1992a, 2: 286, str. 258)

Kant predlaže novu metodu u metafizici, koja će biti iste vrste kao ona u Newtonovoj fizici. A sama preporuka metafizičarima da prihvate novu znanstvenu paradigmu proistječe zapravo iz Kantova uvida da prirodna znanost, poput Newtonove fizike, napreduje, a metafizika naprosto ne napreduje. Kant govori o sigurnosti spoznaje, o, njegovim riječima “najvišem mogućem stupnju sigurnosti”. Makar na temelju njegovog stila, možemo lako konstatirati kako ga iritira “beskrajna nestabilnost mišljenja i učenjačkih sekti” i traži “nepromjenljiva pravila” koja će voditi ljudski um u spoznaji (Kant, 1992a, 2: 285, str. 258). Newtonijanska znanost u datom povijesnom trenutku predstavljala je sve suprotno u odnosu na tadašnju metafiziku: stabilnost i nepromjenljivost pravila karakterizirala je čitav Newtonov opus, posebice u vidu univerzalnih prirodnih zakona. Naime, Newtonovi zakoni ili tri temeljna zakona gibanja primjer su “nepromjenljivih pravila” koja posjeduju univerzalnu vrijednost, za sve i uvijek. Budući da su Newtonovi zakoni paradigma sve znanstvene spoznaje koja teži univerzalnoj sigurnosti, Kant smatra da ih je

potrebno transponirati i u domenu filozofije, mijenjajući tako metodu koja je karakterizirala klasičnu metafiziku.

Sigurnost spoznaje je s jedne strane načeta beskrajnim (filozofskim) mišljenjima, ali i akademskom specijaliziranosti – misleći na filozofe koji nude apodiktičnu spoznaju. No, Kantu je lijek za misaone akrobacije Newtonova metoda koja je “transformirala kaos fizikalnih hipoteza u sigurnu proceduru utemeljenu na iskustvu i geometriji”. Kant kao da se pita: zašto bi bio drugačiji slučaj s filozofijom? Kant je izgubio na natječaju od Menselsohna, čiji je prilog artikuliraniji i rafiniraniji, ali mu Akademija, kuriozitetno, sugerira da napiše suplement i da mu ga objave u tiražu od 400 primjeraka – što predstavlja finu akademsku tiražu, ali nisu nam dostupni dokazi da je Kant ikada napisao i objavio navedeni suplement. Iako u svom prilogu Kant, koji ga piše na pragu četrdesete godine, otkriva vlastite filozofske pozicije i afinitet prema modernoj znanstvenoj metodi, trebat će mu, smatra Paul Guyer (2020: 28) više od 20 godina da napiše suplement koji će kulminirati u *Kritici čistog uma*, djelu koje je označilo prekretnicu u modernoj filozofskoj misli. U ovom kontekstu, važnost njegovog djela *Ispitivanje jasnoće principa prirodne teologije i morala* zrcali se u činjenici da je u njemu skicirao vlastite filozofske pozicije koje će s godinama evoluirati i kanalizirati se u njegova ostala djela, mnogo poznatijeg tipa.

Također, uvidi iz spomenutog djela pokazuju kako Kantova misao odražava duh njegovog vremena, u kojemu se metafizička argumentacija supstituirala znanstvenom spoznajom, koja se zatim prevodi u nove filozofske forme. Slično kao što mnogi novovjekovni filozofiji koriste određene specijalističke uvide pozitivnih znanosti svoga vremena, i sam Kant čini upravo to. Descartes je, primjerice, obožavao hidrauliku pa je model životinjskih duhova primijenio i unutar svog dualističkog sustava, želeći objasniti na plastičan način interakciju misleće i protežne tvari. Leibniz je s druge strane mijenjao i filozofske pozicije u skladu sa znanstvenim paradigmatima, te se od pristalice Aristotelove fizike usmjerio prema Newtonu, a na koncu je razvio svoju autentičnu poziciju. Filozofi iz reda empirista svi su odreda fascinirani varijetetom i korisnosti praktičnih spoznaja. Kant se uklapa u ove novovjekovne filozofske običaje: gaji veliki afinitet prema Newtonu, čita ga i donosi direktne referencije na njega. Uvijek kada je riječ o filozofima koji se bave određenim specijalističkim oblikom znanstvene spoznaje – Newtonova je bila upravo takva – ostaje pitanje koliko je sam Kant mogao razumjeti specijalističke uvide koje britanski znanstvenik donosi ponajviše u svojoj *Optici* i *Metafizičkim načelima prirodne filozofije*. Specijalistička su to djela, stila koji je visoko tehniciziran i u kojima se donose razni pojedinačni uvidi, dominiraju izračuni, kompleksne

jednadžbe i slično. Autori poput Kuehna (2021), koji njemačkog filozofa promatra iz biografske perspektive, i Friedmanna (1992), koji se više fokusira na filozofiju znanosti, smatraju da Kantu matematika nije bila *forte* te na temelju toga iskazuju skepsu prema Kantovoj mogućnosti razumijevanja Newtonove fizike. Iako zanimljivo, a dijelom i indikativno, ovo je ipak sekundarno pitanje, koje bi zahtijevalo posebnu znanstvenu elaboraciju. Neosporno je da je Kant shvatio kako Newtonova matematička fizika predstavlja optimalan znanstveni standard čiju je metodu, primjenu pa i društvene implikacije – Newton je bio svojevrsni superstar tog vremena – stoga, makar u smislu metode i cilja, potrebno prenijeti i primijeniti u samoj filozofiji. Stoga Kant pledira za promjenu opsolentnog, zastarjelog filozofskog modela, čiji je simbol klasična metafizika, i uvođenje najboljeg znanja koje je u tom trenutku bilo dostupno. Iako nadilazi obim ovog rada ekstenzivna analiza o ideji “najboljeg znanja” o kojemu je Willard Van Orman Quine (2014: 4) pisao, njegove su ideje da svako znanstveno istraživanje ne ovisi samo o nekoj konceptualnoj shemi već i o “onoj najboljoj koju poznajemo”. Istraživanje, koje se smatra polazištem za znanstveno ili filozofsko teoretiziranje, ne može se apstrahirati od šireg epistemičkog konteksta čiji je središnji pojam znanje. Slične ideje nalazimo u Kuhnovom (2013) pojmu paradigme i Foucaultovom (2005) pojmu episteme. Iz ove perspektive čini se da određeni dio Kantove misli, onaj u kojemu se kao paradigma svake znanstvene spoznaje uzima matematičko-fizički model, pokazuje kako je čak i filozofija jednog od najpoznatijih svjetskih filozofa svih vremena dobro uronjena i ovisna o specifičnim znanstvenim spoznajama koje su se manifestirale u povijesnom trenutku u kojemu je živio.

Newtonova znanstvena metoda unutar Kantova filozofskog sustava

Newtonova znanost kao paradigmatička znanost

Sredinom 18. stoljeća, u periodu kada Kant započinje svoj stvaralački put, Newtonova znanost predstavljala je dominantni znanstveni standard ili, riječima Thomasa Kuhna (2013: 23), normalnu znanost koja “označava istraživanje koje je čvrsto utemeljeno na jednom ili više prošlih znanstvenih dostignuća za koja neka određena znanstvena zajednica priznaje da neko vrijeme čine temelj za daljnju znanstvenu praksu”. Thomas Kuhn (2013: 23) dobro ilustrira svoju teoriju riječima kako su mnoga klasična djela, koja danas predstavljaju klasike poput “Aristotelove *Fizike*, Ptolomejeva *Almagesta*, Newtonove

Principie i Optike, Franklinovog *Elektriciteta*, Lavoisierova *Kemija* i Lyellov *Geologije*” imale paradigmatičku svrhu, ili su pak “određeno vrijeme služile za implicitno definiranje legitimnih problema i metoda nekog istraživačkog područja za sljedeće generacije praktičara.” Imajući na umu da je Newtonov znanstveni opus doživio vrlo veliku akademsku i javnu afirmaciju, koju, osim njegovom geniju, treba zahvaliti i mediju koji je omogućio diseminaciju njegovih ideja – Londonsko kraljevsko društvo za unaprjeđenje prirodnih znanosti (Royal Society) – jasnije je razumjeti ekspresno širenje Newtonovih ideja koje će utjecati i na filozofski diskurs i mnoge autore, poput Kanta. Newtonova znanost ne predstavlja samo specijalistički oblik ljudske djelatnost već jedan pomalo i širi kulturološki i civilizacijski pothvat namijenjen razvoju znanosti, ali na eksperimentalnoj osnovi. Newtonijanski obrat u znanosti predstavljao je u 18. stoljeću *communis opinio* – zajedničko mišljenje – te simbol moderne znanstvene metode koja je imala aterirati i u polje filozofije. Još od samog uvoda u svoje *Matematičke principe filozofije prirode* (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, 1687) Newton eksplicira kako njegovo djelo ima za cilj redefiniranje i filozofske metode. Uvodeći sintagmu matematička načela, Newton usmjerava filozofski diskurs prema analizi prirodnih fenomena iz koje se kasnije dobivaju opće zakonitosti. Ideju općih zakonitosti možda je najlakše pratiti kroz ideju Newtonovih zakona, do kojih je došao eksperimentalnim promatranjem, koje je kasnije dokazao besprijekornim matematičkim modelom koji je potvrdio eksperimentalnim putem.

Naglasak Newtonove metode je na praktičnom i primjenljivom aspektu znanosti. Za vjerovati je kako je upravo praktičnost, djelatnost, ponajviše i utjecala na novovjekovnu znanstvenu revoluciju. Newtonovu filozofiju bilo je moguće primijeniti gotovo na svakom polju. U predgovoru prvog izdanja Newton ističe kako se filozofija sastoji u tome da od fenomena (on, poprilično logično, spominje kretanje) istražimo snage prirode i onda, nakon istraživanja fenomena, uvide do kojih smo došli iskoristimo kako bismo pokazali druge fenomene. Newton je i veliki znanstveni divulgator, piše *in a popular method*, što njegovim znanstvenim otkrićima omogućuje pristup do šire javnosti, a ne samo one specijalističke. Filozofiji, vezanoj uz jednu nazadniju epohu ljudskog duha, rezervirano je subordinirano mjesto. Načela filozofije su matematička, ne filozofska (Newton, 2014: 41). Takvu je fizikalnu teoriju Newton obasipao hvalom kada je u *Scholium generale*, koji je kruna njegovih *Načela*, izbacivao iz prirodne filozofije svaku hipotezu koju indukcija nije ni na koji način izvukla iz eksperimenta i kad je tvrdio da u valjanosti fizici svaki stav mora biti izveden iz pojava i generaliziran indukcijom.

Newton kaže da, ako se filozofija temelji na hipotezi, štoviše, ako je njezino postupanje najstrože prema mehaničkim zakonima, to nije ništa drugo nego “samo sastavljanje romanse [tj. fikcija], možda elegantna i šarmantna, ali ipak samo roman” (Newton, 2014: 43). Sam Newton će u djelu *Commercium Epistolicum* potvrditi kako je filozofija koju je razvio u *Načelima* i u *Optici* temeljno eksperimentalnog karaktera te stoga nije smisao “eksperimentalne filozofije traganje za uzrocima stvari osim ako ne mogu biti dokazani eksperimentom”. Newton će nastaviti u istom tonu istaknuvši kako “hipoteze, metafizičke ili fizičke [...] nemaju mjesta u eksperimentalnoj filozofiji” (Newton 2014: 124). Newtonova znanstvena metoda transponirala se i u polje filozofije akcentuirajući važnost empirijskog sadržaja spoznaje.

Kantova metafizika u matematičkom ruhu

Otfried Höffe (2010: 4) dobro konstatira kada tvrdi kako Kantova filozofija predstavlja najpoznatiji pokušaj uspostavljanja moderne filozofske arhitekture. Budući da namjera našeg doprinosa nije ponuditi ekstenzivnu analizu utjecaja novovjekovne znanosti na razvoj Kantove filozofske arhitekture, fokusirat ćemo se, fragmentarno doduše, na neuralgični odnos istoimene znanosti i metafizike, posebice unutar djela *Prolegomena za svaku buduću metafiziku* i *Metafizičkih načela prirodne znanosti*, čije ćemo određene aspekte važne za našu elaboraciju naglasiti. *Prolegomeni* je, unutar Kantovog filozofskog sustava, namijenjena svojevrsna propedeutska uloga *Kritici čistog uma*, dok *Metafizička načela* predstavljaju, pomalo simplificirajući, Kantovu filozofiju znanosti te kao takva odaju afinitet prema Newtonovoj fizici i Euklidovoj matematici. Oba spomenuta djela nastaju u dekadi koja je za samog Kanta bila najproduktivnija: radi se osamdesetim godinama 18. stoljeća, u kojima njemački filozof i ponajviše stvara. Iako se zasigurno ne radi o marginalnim djelima, dva spomenuta djela ipak ne spadaju među vrhunac Kantove znanstvene produkcije, ali, upravo zbog misaone artikulacija na nešto nižoj razini, mogu nam poslužiti kao svojevrsni egzemplar u kojemu se jasnije odražava Kantov afinitet prema modernoj znanstvenoj metodi, koju Newtonova znanost utjelovljuje.

Pozicija metafizike unutar Kantova filozofskog sustava elaborirana je na zanimljiv i indikativan način unutar njegove *Prolegomene za svaku buduću metafiziku*. Ističemo to djelo jer predstavlja svojevrsno uvodno, preliminarno izlaganje temeljnih postavki Kantova filozofskog sustava koji se tek imao razviti. *Prolegomena* posjeduju preparatornu funkciju kritika (Kant, 2004, 4:

261, str. 11). U samom uvodu, Kant savjetuje svima onima sklonim metafizičkom razmišljanju da suspendiraju svoj posao i da se pitaju da li je uopće moguće to što se naziva metafizika (Kant, 2004, 4: 255, str. 5). Metafizika je vezana uz određenu znanstvenu regresiju, koja onemogućuje bilo kakav progres. Kantov je stil na ovom mjestu neobično pitak, jasan, angažiran, čak ponekad i zabavan – u *Prolegomeni* je namjeravao popularizirati svoja otkrića često pribjegavajući ironiziranju i cinizmu, – te i stilski i sadržajno odražava opću ideju prosvjetiteljstva o nazadnoj ulozi metafizike.

Proučavanje Newtonova utjecaja na Kanta doprinosi nešto dubljem razumijevanju njegove kritičke filozofije. Newtonova fizika ostavila je neizbrisiv pečat na modernu znanost stvarajući jedan znanstveni pogled na svijet koji je povezan kako s individualnim tako i društvenim progresom. Terminologija, metoda, okvir, cilj i smisao svakog znanstvenog istraživanja – epistemološke sastavnice Newtonove metode – transponirane su i na polje filozofije. Općeprihvaćeni znanstveni život, jezik i načini mišljenja ponudili su Kantu odgovarajuće okvire i metafore koje je inkorporirao u svoj filozofski sustav. Navedeno je *explicite* prisutno posebno u *Metafizičkim načelima prirodne znanosti*, u kojima se Kant direktno referira na Newtonov lik i djelo, pokušavajući donijeti filozofski doprinos određenim znanstvenim problemima. Kant reflektira o vremenu i prostoru, eteru i paralelogramima, optici i mehanici, geometriji i fizici – referirajući se na Newtona te ga, po potrebi, korigirajući. No, Kantova znanstvena argumentacija poprilično je limitirana, a iako donosi koncizne opise i pokušava sudjelovati u znanstvenim raspravama koje su obilježile njegovo vrijeme, ipak se čini da je njegov stil samo kvazimatematički, kako ga Friedman (2004: xxxviii) s pravom naziva. No, limitirano poznavanje matematike i fizike, makar iz specijalističkog rakursa, nije spriječilo Kanta da osnovne metodološke postavke primijeni i na polje filozofije. Njegova *fascinans* matematizacijom i fizikalizacijom prirode reflektiran je u *Metafizičkim načelima* na paradigmatički način. Kant (1990: 8) tvrdi “da se u svakom posebnom učenju o prirodi može susresti samo onoliko prave znanosti, koliko se u njemu susreće matematike”. Iako ne skriva fascinaciju matematičkom metodom, mada svjestan vlastitih limita vezanih za matematičku metodu – Kant (1990: 17) ističe kako se u svom djelu “ugledao na nju”, ali je nije “s punom strogošću slijedio” – njemački filozof samozatajno ističe kako “matematički istraživači prirode ne bi trebalo da smatraju nevažnim [...] metafizički dio”. Pišući o metafizici, Kant (1990: 17–18) navodi da ona ostaje zaprepaštena da s toliko toga što joj pruža čista matematika ipak tako malo može da obavi. Pa ipak je to malo nešto što je samoj matematici neophodno u

njenoj primjeni na prirodnu znanost i zato se ona, ako ovdje mora pozajmljivati od metafizike, ipak se ne mora stidjeti što se pojavljuje u njenom društvu.

Napredni dio ljudske spoznaje treba crpiti iz Newtonovih *Načela*, koja imaju paradigmatšku ulogu (Friedman, 1992: 136–137). Takav nauk potrebno je primijeniti i na fenomene koji su u prošlosti spadali pod filozofsku domenu. Upravo u *Metafizičkim načelima prirodne znanosti* daje sustav filozofijskih pretpostavki egzaktnih znanosti. Kant u spomenutom djelu razvija filozofski model prema kojemu treba oblikovati svaku znanstvenu spoznaju. Iako je u danom povijesnom trenutku navedena paradigmatičnost Newtonove fizike, a i Euklidove matematike, bila neosporno jedna od većih filozofskih inovacija koje su proizašle iz Kantova sustava, iz današnje znanstvene perspektive one su postale poprilično limitirajući faktor (Höffe, 2010: 13–14). Upravo će Höffe (2010: 194) izdvojiti tri limitirajuća faktora Kantove filozofije: 1. znanstveni karakter znanosti vezan je uz matematički model; 2. ekskluzivnost pri kauzalnom objašnjenju; 3. ekskluzivnost Newtonove fizike kao paradigme.

Pristalice klasične metafizike i pripadajuće filozofske argumentacije navedene limitiranosti koje spominje Höffe, a vezane su za Kantovu filozofiju, mogli bi pokazivati zadovoljstvo zbog svojevrsnog trijumfa izaborenog u rivalstvu. No, ipak nije mjesto za likovanje jer inherentne limitiranosti Kantova sustava upućuju samo na relativnu ograničenost određenih matematičkih (Euklidovih) i fizičkih (Newtonovih) teorija. Nepotpunost je sastavni dio svake znanstvene teorije, kako Kantove, tako i drugih filozofa koji su u određenom povijesnom trenutku prihvaćali djelomično ili potpuno određene nove znanstvene spoznaje. S odmakom od nekoliko stoljeća i razvojem znanosti metodološki limiti Kantove filozofije postaju nešto očitiji. Newtonova deterministička fizika dijelom je supstituirana novijim fizičkim teorijama i revolucijama, počevši od termodinamike, preko Einsteinove teorije relativnosti, kvantne fizike te raznih nelinearnih fizičkih modela, poput teorije kaosa. S druge strane, na granice matematičke metode u smislu potpunog opisa stvarnosti ukazao je Kurt Gödel (1931), koji je kroz teoreme o nepotpunosti ukazao na inherentne limite svakog matematičkog opisa stvarnosti.

Zaključak

Utjecaj Isaaca Newtona na Kanta, koji smo dokumentirali počevši još od Kantovih ranijih ostvarenja koja spadaju u pretkritičku fazu, a koja su se transponirala, u implicitnijoj formi, i u njegova zrelija ostvarenja, svjedoče

ne samo o afinitetu njemačkog filozofa prema samom Newtonu već i o tendenciji da se klasična filozofska metoda zamijeni onom znanstvenom. U ovom kontekstu, Kantova recepcija Newtonove znanstvene metode i njeno inkorporiranje u njegov filozofski sustav ukazuju na postupnu evolucije same filozofije, koja je imala napustiti klasične metafizičke odrednice i prihvatiti te apsorbirati određene aspekte modernih znanstvenih revolucija. Unutar Kantove filozofije newtonijanska znanost posjeduje paradigmatički karakter: naime, u odnosu na Newtonovu znanstvenu metodu potrebno je redefinirati i samu filozofiju. Kant naprosto to i čini, počevši od svojih ranijih uradaka, u kojim se eksplicitnije vidi taj afinitet, dok je u onim zrelijim taj utjecaj ipak dijelom skriven, makar u smislu direktnih referencija. Novovjekovni znanstveni kanon, u našem slučaju, kroz sveobuhvatni utjecaj newtonijanske znanosti na filozofiju i samog Kanta, djelovao je determinirajuće i na filozofsku refleksiju, definiranje filozofske metodologije i problema, pružajući, riječima Quinea, optimalno znanje dostupno u određenom trenutku. No, dok je u određenom povijesnom trenutku – u Kantovom slučaju u 18. stoljeću – navedeni standard aktualizirao i samu njegovu filozofiju – uslijed novih znanstvenih revolucija (termodinamika, kvantna i Einsteinova fizika i dr.), on pokazuje inherentne limite. Nadilazila bi obim ovoga rada sustavna analiza navedenih limita u Kantovoj filozofiji uslijed recepcije Newtonovih metodoloških postavki – to zahtijeva posebno istraživanja – ali preliminarni uvidi do kojih smo došli pokazuju kako filozofija, kako bi se aktualizirala, nužno mora apsorbirati u vlastiti sustav znanstvene elemente iz određenih teorija, koji su, iako od enormne važnosti, ipak nepotpuni u smislu razvoja sveobuhvatnih filozofskih teorija.

Literatura

- Byrne-Taylor, Byron. The Transcendental Subaltern: Private Enlightenment in Occupied Königsberg, *World Literature and Postcolonial Studies* 101, 2023, 52–70.
- Domski, Mary. Kant and Newton on the a priori necessity of geometry, *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 44 (3), 2013, 438–447.
- Elizabeth, Susan – Bilham, Roger G. *After the earthquakes: elastic rebound on an urban planet*, Oxford University Press 2005.
- Foucault, Michel. *The Order of Things*, Routledge 2005.
- Friedman, Michael (ur.). *Immanuel Kant: Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Friedman, Michael. *Kant and the exact sciences*, Harvard University Press 1992.
- Friedman, Michael. *Kant's construction of nature: A reading of the metaphysical foundations of natural science*, Cambridge University Press 2013.

- Gödel, Kurt. Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I, *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38, 1931, 173–198.
- Gulyga, Arsenij. *Immanuel Kant: His life and thought*, Birkhäuser, Boston – Basel – Stuttgart 1987.
- Guyer, Paul. *Reason and Experience in Mendelssohn and Kant*, Oxford University Press 2020.
- Hall, Bryan. Kant on Newton, genius, and scientific discovery, *Intellectual History Review* 24 (4), 2014, 539–556.
- Höffe, Otfried. *Kant's Critique of Pure Reason: The Foundation of Modern Philosophy*, Vol. 10, Springer Science & Business Media 2010.
- Hough, Susan E. – Bilham, Roger G. *After the earth quakes: elastic rebound on an urban planet*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Kant, Immanuel, Continued observations on the earthquakes that have been experienced for some time, u: Watkins, Eric (ur.). *Natural Science*, The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, 2012b, 365–373.
- Kant, Immanuel. An attempt at some reflections on optimism, u: Guyer, Paul. *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant. Theoretical philosophy 1755–1770*, Cambridge University Press 1992, 67–76.
- Kant, Immanuel. History and natural description of the most noteworthy occurrences of the earthquake that struck a large part of the Earth at the end of the year 1755, u Watkins, Eric (ur.). *Natural Science*, The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, 2012a, 337–364.
- Kant, Immanuel. Inquiry concerning the distinctness of the principles of natural theology and morality, u: Guyer, Paul (ur.). *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant. Theoretical philosophy 1755–1770*, Cambridge University Press, 1992a, 243–275.
- Kant, Immanuel. *Metafizička načela prirodne znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo 1990.
- Kant, Immanuel. On the causes of earthquakes on the occasion of the calamity that befell the western countries of Europe towards the end of last year, u: Watkins, Eric (ur.). *Natural Science*, The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, 2012, 327–336.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science with Selections from the Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, New York 2004.
- Kuehn, Manfred. *Kant: A biography*, Cambridge University Press 2001.
- Kuhn, Thomas S. *Struktura znanstvenih revolucija*, Naklada Jesenski i Turk – Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb 2013.
- Massimi, Michaela. Philosophy of natural science from Newton to Kant, *Studies in History and Philosophy of Science* 44 (3), 2013, 393–395.
- Newton, Isaac, *Newton: philosophical writings*, ur. Andrew Janiak, Cambridge University Press 2014.
- Quine, Willard Van Orman. *Word and Object*, M.I.T. Press, Cambridge 2013.
- Reinhardt, O. – Oldroyd, D. R. Kant's theory of earthquakes and volcanic action, *Annals of Science* 40 (3) 1983, 247–272.
- Renders, Hans – Haan, Binne De – Harsma, Jonne. *The Biographical Turn*, Taylor & Francis 2016.
- Schliesser, Eric. On reading Newton as an Epicurean: Kant, Spinozism and the changes to the Principia, *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 44 (3), 2013, 416–428.

NEWTON'S SCIENTIFIC METHOD AS A LIMITING FACTOR OF KANT'S PHILOSOPHY? GENESIS, CONTEXT AND PARADIGMATIC PROBLEM

Summary: The main methodological premise of this paper consists in observing certain Kant's philosophical ideas within the context of the dominant scientific standard of the time, representing a form of optimal knowledge that existed at a given historical moment. When it comes to Kant himself, the influence of Newton's scientific method on his thought, which marked the development of his thought through different phases, is important for understanding his critical philosophy. Although, from today's perspective, when certain theoretical limitations of the scientific paradigms are clearer – in Kant's case, the general problems of the Enlightenment and Newton's physics – it is easy to see certain ambiguities of Kant's philosophy itself. This paper deals with the relationship between science and philosophy or, more precisely, with the naturalization of philosophy, which is visible from Kant's work itself, which only recently, with certain authors (Friedmann, Höffe), attracted somewhat greater public attention.

The first part of the paper analyzes the scientific context in which certain Kant's works originated and it serves as an indicator of the gradual evolution of the German philosopher's thoughts. The general scientific context marked by the scientific revolution, of which Newton is one of the main representatives, influenced the philosophical development of Kant himself. In the second part of the paper, after analyzing certain aspects of Newton's thought, we will show how they were transposed into Kant's philosophical system, modernizing his way of dealing with philosophy but at the same time limiting it, since it is predominantly related to one scientific paradigm.

Keywords: Kant, Newton, physics, scientific method, paradigm, metaphysics

AUTENTIČNO DELANJE NA TRAGU KANTA**

*Danijela Grujić**

Sažetak: Filozofsko zasnivanje autentičnog delanja koje svoj dublji osnov ima u stanovištu o autentičnom mišljenju, u izvornosti mišljenja koje pita i produktivnoj snazi spontaniteta pitajuće svesti, propitujući poseže u ovom radu za vlastitim istorio-filozofskim ishodištima u korpusu Kantove praktičke filozofije. To se svakako odvija u obzoru značaja koji je Kant u celini svoje filozofije pridao iskušavajućem mišljenju, utemeljujućem i vodećem karakteru vlastitih filozofskih pitanja.

Uspostavljanje filozofsko-pravnog, filozofsko-političkog i etičkog stanovišta u području autentičnog mišljenja u prvom uobličavanju obraća svoju pažnju na ontologijski momenat filozofije prava, filozofije politike i etike, dakle, s obzirom na pitanje filozofskog zasnivanja stvari prava, politike i morala. U susretu sa Kantovim filozofskim nasleđem u središtu naše rasprave nalazi se s jedne strane kritički pristup biću prava, politike i etike, a s druge strane dekonstruktivni zahvat u tradicionalne obrasce mišljenja onog praktičkog.

Ključne reči: Kant, autentično delanje, filozofija prava, filozofija politike, etika, dekonstrukcija

Uvod

Filozofsko stanovište o autentičnom delanju o kojem je ovde reč počiva na autentičnoj misaonoj delatnosti, na slobodnoj i samosvesnoj upotrebi uma koja zna da počiva na vlastitoj upitnosti. Rani eho ovog novog filozofskog shvatanja¹ zatičemo u čuvenoj početnoj misli Kantove (*Immanuel Kant*) *Kritike čistog uma*: “U jednom rodu svoga saznanja ljudski um ima čudnu sudbinu, što ga uznemiruju pitanja o koja ne može da se ogлуši, jer mu ih postavlja sama priroda uma, ali koja on ipak ne može da reši, jer ona premašuju svaku moć ljudskog uma” (Kant, 1990a: 5). Upitno mišljenje kao koren naše misaone delatnosti, kao najranije još neznajuće mišljenje, nasuprot stanovištu tradicionalne logike oslonjene na učenje o tvrdećoj misli, ima istinitosni kapacitet. Zahvaljujući njemu naše mišljenje ima pluralitet mogućnosti. Ono otvara raznovrsne sklopove misaonih odnosa. Pitanja uspostavljaju pitanja,

* Dr. Gimnazija “Jovan Jovanović Zmaj”, Novi Sad, grujic.danijela11@gmail.com

** Rad je pripremljen za Simpozij u povodu 300. obljetnice rođenja Immanuela Kanta 22–23. aprila 2024. godine u Sarajevu u organizaciji Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.

¹ Izloženo je u delu *Autentično mišljenje* autora ovog rada (Grujić, 2022).

pojmove, stavove, zaključke i dokaze, čitav naš misaoni svet, a unutar njih, kao na primer kod sudova, formira polivalentnu strukturu. Pa ipak, o nekim stvarima, često onim prvim i najdubljim, možemo samo pitati. U pitanjima smo, zapravo, tada i jedino istiniti, jer misaono dotičemo za nas tajnovito biće obestranjujući ga pitanjem.

Filozofsko zasnivanje autentičnog delanja u široj koncepciji autentičnog mišljenja, u izvornosti mišljenja koje pita i produktivnoj snazi spontaniteta pitajuće svesti, u onto-logičkoj tezi o prvenstvu pitanja, ima za zadatak da postavi pitanje o praktičkom biću, o njegovom “dohvatanju”² koje se odvija u našoj upitnosti. Dakle, o njegovom nastanku u razlučujućoj delatnosti mišljenja koje pita kroz destrukciju neposredne celovitosti praktičkog života. Pitajući o filozofskom zasnivanju stvari prava, morala i politike iz vizure autentičnog delanja pitamo tako najpre o prvom zahvatanju, najranijoj upućenosti svesti na praktičko biće, pitamo za čin njihovog obostranog misaonog uspostavljanja upitnim mišljenjem. I tu se krećemo u području ontologijskog momenta filozofije prava, etike i filozofije politike.

Potraga za istorio-filozofskim ishodištem filozofske postavke o autentičnom delanju koja u ovom radu seže do Kantovog filozofskog nasleđa, posebno do njegove praktičke filozofije, ima svoju najdublju opravdanost u Kantovoj misli o kauzalitetu slobode. Razvijajući stanovište o slobodnoj delatnosti subjekta kao praktičkog bića, o autonomiji praktičkog uma i njegovom primatu, Kant je, kao što znamo, izveo radikalni obrt u odnosu na tradicionalnu etiku. Polazeći upravo od ovih osnovnih Kantovih misaonih niti, stavljajući u središte ispitivanja slobodu upitnog još neznajućeg mišljenja, otvorićemo raspravu o uspostavljanju filozofsko-pravnog, etičkog i filozofsko-političkog stanovišta u području autentičnog mišljenja. I tu će dominantan biti Kantov prepoznatljiv kritički pristup biću onog praktičkog, kao i njegov dekonstruktivni zahvat u tradicionalne obrasce mišljenja onog praktičkog.

Treba stoga dati još jednu važnu uvodnu napomenu o značaju iskušavajućeg karaktera Kantovog filozofiranja, dakle, o njegovom dubljem kritičkom smislu. Propitujućim načinom tematskog zasnivanja svog kritičkog poduhvata, i pored onto-logičkog držanja u krugu tradicionalne filozofije, Kant je pružio jedan od najlepših i najuzornijih primera filozofskog delovanja spontaniteta pitajuće svesti:

Polje filozofije u tom kosmopolitskom značenju može se svesti na sledeća pitanja:

² Bloh razvija tezu o “dohvatanju” u delu *Experimentum mundi* (Bloh, 1980: 52–53).

1. Šta ja mogu da znam?
2. Šta treba da činim?
3. Čemu smem da se nadam? – i
4. Šta je čovek? (Kant, 1976: 34)

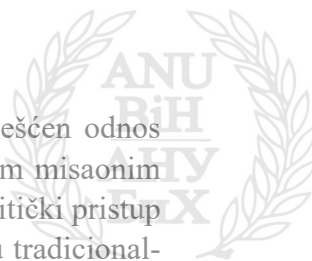
Revolucionarnost Kantovog mišljenja, povեսno samoosvešćenje Evrope, pokrenuta je silinom upravo ovih filozofskih pitanja istaknutih u Kantovoj *Logici*. Možda je to tajna “kantovske intelektualne klime” (Poper, 1999: 128) koju spominje Poper (Karl R. Popper). Epohalni zahtevi za samoosvešćenjem čovekove subjektivnosti, njegovih teorijskih, praktičkih i pojetičkih moći, ujedno i njegovih granica kao spoznajnog, delatnog i stvaralačkog subjekta, nalaze se u središtu Kantovog filozofskog novuma. Kao jedan od najzrelijih plodova ovog tada novog, a zatim epohalno dominantog stanovišta jeste misao o samoproizvođenju ljudskog sveta, sveta slobode, a zatim i o misaonom proizvođenju bića, a ono je, bitno je napomenuti, vođeno propitujućom misaonom delatnošću o tome “Šta treba da činim?”.

Autentično filozofsko zasnivanje delanja

U susretu sa Kantovim filozofskim nasleđem koje neguje osvešćen odnos prema vlastitim kritičkim polazištima, na njegovim propitujućim misaonim podsticajima, u središtu naše rasprave nalazi se s jedne strane kritički pristup biću onog praktičkog, a s druge strane dekonstruktivni zahvat u tradicionalne obrasce filozofsko-pravnog, etičkog i filozofsko-političkog mišljenja. Pri tome se posebno ističe kritički, emancipacijski i povесni karakter praktičkog bića nasuprot preovlađujućim pozitivno-dogmatskim i apstraktno-totalitarnim elementima u njegovom istorio-filozofskom poimanju.

Ilustracije radi, u dugoj istoriji svog uobličavanja još od antike na ovamo filozofsko-pravno mišljenje se oslanjalo na tradicionalne logičke zasade aristotelovske i kasnije u novom veku spekulativne logike. U tom smislu možemo reći da je filozofsko-pravno mišljenje bilo u onto-logičkom kontinuitetu sa vodećim filozofskim tokovima mišljenja. Logička učaurenost mišljenja u iskaznoj logici tako je proizvela tipično zatvorene ontološke sklopove kako antičke, tako i moderne filozofije, što je svoj izraz imalo i u području filozofije prava, posebno u pozitivno-dogmatskim i apstraktno-totalitarnim stanovištima sa dalekosežnim uticajem u evropskoj pravno-političkoj kulturi.

U pokušaju da se izvede kritički dekonstruktivni zahvat u ovu tradicijom okoštalu misaonu strukturu filozofskog zasnivanja stvari prava, morala



i politike oslonićemo se na temeljnu postavku autentičnog mišljenja o ontološkom primatu pitanja i ispitati mogućnosti – sasvim nove i još neistražene filozofske predele – koje nam ona otvara u području promišljanja praktičkog bića. Sa tom kritičkom zadržkom i misaonim strpljenjem u odnosu na sve ranije postavke praktičke filozofije započinjemo ovo propitivanje, imajući u vidu da ono kao i vremenito uspostavljanje ontologijskog stava praktičke filozofije počivaju na upitnosti naše svesti. U njenom delokrugu sve ostaje otvoreno za dalja povesna priređivanja, a filozofska ideja onog praktičkog se oslobađa okoštalosti vlastitih vremenitih fenomena uronjenih u misao o “završenosti sveta” (Vrkatić, 2009: 14).

Treba dodatno napomenuti da stanovište praktičke filozofije koje se ovde želi uspostaviti za svoju pretpostavku ima fundamentalnija ontološka istraživanja ranije razvijena u delu *Autentično mišljenje*. Noseće stavove i uvide dužni smo, bar u skici, da izložimo i ovom prilikom, kako bismo na ovom mestu mogli da razvijemo prelaz ka filozofskom stanovištu autentičnog delanja. U tom smislu postavke autentičnog mišljenja jesu zasnivajuće u ovom radu, ali njihovo samo uspostavljanje izvedeno je na drugom mestu.

Noseća teza filozofije autentičnosti jeste ona o ontološkom prvenstvu pitanja, o ontološki otvorenim misaonim sklopovima baziranim na jednom novom logičkom učenju o misaonom prvenstvu pitanja. Generatorski potencijal pitanja kao izvorne misaone forme, sa snažnim istinitosnim kapacitetom otvorenim ka pluralitetu raznovrsnih odgovora, posmatra se i iz motivišućeg ugla, na šta je posebno u području hermeneutike skretao pažnju Gadamer (Hans-Georg Gadamer), što nas bliže upućuje na vlastiti povesni horizont, ali i na dublji odnos prema nama samima. Mi smo tako delatno aktivni u kreiranju vlastitog sveta jer unutar interpretacije “tek motivacijom postavljanja pitanja konstituiše se uopšte tema i predmet istraživanja” (Gadamer, 1978: 318). Dakle, u svom izvoru, u samom svom produktivnom jezgru, naše mišljenje gradi vlastitu autentičnost. U pitanjima smo najdublji, najviše svoji, i ceo misaoni tok potekao odatle drži se u kontinuitetu i celovitosti zahvaljujući tome.

Ako se upitnost, dakle, posmatra kao inicijalni događaj ljudske svesti, kao proces njenog samokonstituisanja, onda se ona i u području našeg praktičko-filozofskog mišljenja ima pojaviti kao inicijalni događaj pravne, moralne, ekonomske i političke svesti. Kao još uvek neznajuća, ona oformljuje svoju vlastitost u osluškivanju pravnog, moralnog, ekonomskog i političkog života koji teče i u koji zahvata upitno uobličujući za sebe biće prava, morala, ekonomije i politike. U prvom misaonom dodiru pitanjem ovo praktičko biće

nam je još strano, po mogućnosti čak i neizrecivo. Tu se događa njegovo početno misaono obestranjivanje. Taj tihi rad logičkog samokonstituisanja praktičkog mišljenja u vlastitoj upitnosti, koliko do njega uspemo da misaono prodremo, treba učiniti osnovom autentičnog filozofskog zasnivanja stvari prava, morala i politike.

Kada govorimo o Kantovom doprinosu ovom našem istraživanju važno je istaći da je on snagom velike, a opet u istoriji retke filozofske intuicije u području etičke didaktike došao do snažnih misaonih proboja o značaju moralne upitnosti. U *Metafizici morala*, raspravljajući o dijaloškom načinu poučavanja kao najprimerenijem samom etičkom predmetu, kaže: “Jer ako neko hoće da o nečemu ispita um nekog drugog, to se ne može dogoditi drukčije nego dijaloški, tj. na taj način što učitelj i učenik jedan drugog uzajamno pitaju i odgovaraju” (Kant, 1993: 280). Nadalje, imajući u vidu Sokratovo (Σωκράτης) majeutičko nasleđe, Kant razvija uvid u pokretački karakter pitanja za celinu misaonog procesa, a posebno je značajno mesto kada kaže da se pitanjima “razvija obdarenost za izvesne pojmove” (Kant, 1993: 280), jer time raskriva unutrašnju logičku povezanost pitanja i pojma. Na tom talasu, prvi put se događa u istoriji filozofije neobična stvar, Kant uviđa prvo da je potrebno usavršavanje upitnog mišljenja kada kaže da učitelj u dijalogu sa učenikom i sam zahvaljujući protivpitanjima učenika “uči kako treba dobro da pita” i drugo, skoro neverovatno za ono vreme, da je potrebno logički propitati do tada, a i kasnije zadugo potpuno logički zapostavljena pitanja, jer kako kaže “to je zahtev upućen logici, koji još nije dovoljno uzet u obzir: da ona daje i pravila kako treba svrsishodno tražiti, tj. ne uvek za odredbene nego i za prethodne sudove (iudicia praevia), pomoću kojih se čovek navodi da misli” (Kant, 1993: 280). Mnogo kasnije će Ričard Her (Richard Marvyn Hare) u svom *Moralnom mišljenju* uputiti na “kanone za promišljanje pitanja” (Her, 2005: 14) u sklopu logike moralnog mišljenja kao delu filozofske logike.

Praktičko biće, najfluidnije po svojoj prirodi, sazdana na trebanju, na kantovskoj misli (Kant, 1990b: 53) da se nešto može zato što se ima svest o tome da to treba, možda je najistinitije upravo u pitajućem dohvatanju. U toj labavoj, ali strasnoj misaonoj vezi ono ima očuvan prostor vlastite slobode za povեսno priređivanje. Bez čvrstog tvrdećeg fiksiranja ono lebdi u sferi mogućnosti kao svom vlastitom elementu, a ličnost može da pitajući poseže u praktički život sa distancom u odnosu na njegovu pozitivnost. Zahvaljujući tome mi i možemo “da postavljamo zakone o onome što treba da se dešava” (Kant, 2008: 70).

Dekonstrukcija tradicionalnih formi praktičkog mišljenja

U kritičkom propitivanju vodećih tradicionalnih filozofsko-praktičkih misaonih formi istorio-filozofski artikuliranih kao fenomeni ontologijskog stava praktičke filozofije i njihovoj dekonstrukciji na niti vodilji autentičnog mišljenja nastojimo, ovde samo u kratkim misaonim potezima, da prokrčimo put jednom novom shvatanju koje bismo hteli da imenujemo stanovištem autentičnog delanja. Ono bi u području filozofije prava bilo misaono najbliže kritičkom prirodno-pravnom stanovištu. Tako se za nas priprema jedan nov i još neistražen filozofski prostor u otklonu od dogmatizovanih čvrstih ontologijskih struktura i okoštalih konstelacija moći karaktetistično usidrenih u logičkom fiksiranju suda kao temeljne misaone forme. Ovaj misaoni proboj kritičkog propitujućeg preispitivanja, prema tome, vođeno mišlju “Sapere aude” (Kant et al., 2004: 7), kreće se ka izvornosti ontologijskog pitanja praktičke filozofije.

Tek na temelju tog pitanja živi otvoreni pluralitet mogućnosti našeg autentičnog delanja i nijedan ontologijski stav praktičke filozofije zapravo nije u potpunosti autonoman, počiva u njemu kao svom pitajućem ishodištu. Ovde se u misaonom lebdenju postavljenog ontologijskog pitanja praktičke filozofije, prema tome, izvodi kritička suspenzija logički neopravdane autonomije ontologijskog stava praktičke filozofije. Učinio je to među prvima upravo Kant pitajući u *Metafizici morala* na početku rasprave o pravu “Šta je nauka o pravu?” i “Šta je pravo?” (Kant, 1993: 31). I tek se u tajnovitoj dinamici njihovog uzajamnog odnosa obojenom samosvojnošću postavljenog pitanja razlaže privid ravnodušnosti svakog izolovano posmatranog stava, ali i sistemsko sputavanje mogućeg bića onog praktičkog. Upravo tu leži istinitosni kapacitet pitanja, on pribira i čuva područje mogućeg, upućenost na još-nebiće koje je na putu da bude, oslušivanje nemišljenog.

Izrazito fluidni karakter bića praktičkog istakao je još davno Aristotel (Αριστοτέλης), ne dovodeći ga u svoje vreme u vezu sa upitnošću naše svesti. U Aristotelovom određenju pojma mogućnosti u petoj knjizi *Metafizike*, gde pored drugih razmatra i sledeće bitno praktičko svojstvo: “mogućnost da se što god lijepo obavi ili prema izboru, jer pokatkada o onima što samo hodaju ili govore – ali ne ni lijepo ni kako nakaniše – kažemo kako ne mogu ni govoriti ni hodati.” (Aristotel, 1985: 128), temeljno je mesto u zasnivanju filozofskog mišljenja o onom praktičkom. U svom promišljanju pojma mogućnosti – pojma koji Aristotel prvi uzdiže na rang najtemeljnijih filozofskih pojmova – ovaj veliki helenski mislilac uočio je jednu praktičku odredbu,

koja će zadobiti filozofski smisao u njegovoj praktičkoj filozofiji, ali će ga u osnovi tek buduća vremena, prvenstveno Kant, dublje problematizovati kroz reflektovanje pojma slobode.

Ono praktičko Aristotel određuje kao sferu ljudskih stvari, sferu ljudskog delanja i akcije, ono o čemu može da se odlučuje. “Ne postoji ni dobro ni rđavo delanje nezavisno od razuma i karaktera” – tvrdi Aristotel (1970: 144) u *Nikomahovoj etici*. Polazna tačka akcije je odluka, a odluke htenje i razlog. Zapravo, to je mišljenje usmereno htenjem ili htenje usmereno mišljenjem. Stoga je princip delanja u čoveku, a svrha je u samom delanju – “jer raditi dobro već predstavlja cilj” (Aristotel, 1970: 144), dok je kod stvaranja svrha u delu koje nastaje. Pri tome, Aristotel povlači vidnu razliku između delanja i stvaranja više vrednujući delanje, što Platon (Πλάτων) u *Državniku*³ (Platon, 2000: 299–305) na primer još ne čini jasno.

Bitna odlika onog praktičkog o kome se odlučuje jeste da je moguće i da je buduće. Ovaj Aristotelov uvid jedan je od najznačajnijih u istoriji praktičke filozofije. Ono što je prošlo je nepromenljivo i o tome Aristotel (1970: 145) kaže: “ne odlučuje se o onome što se dogodilo nego o onome što treba i što može da se dogodi, jer ono što je bilo ne može da nije bilo”. Takođe, Aristotel ističe da niko ne odlučuje ni o onome što nema nekog cilja koji bi se postigao delanjem. Praktičko biće je, dakle, ono biće koje može da bude i drukčije. Njemu je svojstveno i to da se “ne može utvrditi da li jeste ili nije tako ako više nije izloženo našem neposrednom posmatranju” (Aristotel, 1970: 145).

U sferi praktičkog života, kaže Aristotel, od ključnog značaja je za čoveka sposobnost razumnog delanja koja se oslanja na razboritost ili praktičnu mudrost – phronesis. Aristotel pruža više određenja razboritosti, jedno od njih je “sposobnost pravilnog rasuđivanja u radu na onome što je dobro za ljude” (Aristotel, 1970: 148). Upravo Kant pokazuje presudnu vezanost Aristotelove praktičke filozofije za iskustvo posebno u shvatanju razboritosti, da je propis razboritosti “još uvek hipotetičan; radnja se ne nalaže apsolutno, već samo kao sredstvo za postizanje neke druge svrhe” (Kant, 2008: 52), nastojeći da nasuprot tome utvrdi “formalno najviše načelo čistog praktičkog uma (kao autonomije volje)” (Kant, 1990b: 63) u vidu kategoričkog imperativa, te da je to “nerazdvojno povezano sa svešću o slobodi volje” (Kant, 1990b: 65), što predstavlja vododelnicu stare i nove praktičke filozofije.

Predlažući sada dekonstrukciju tradicionalnih formi praktičkog mišljenja na bazi autentičnog mišljenja tražimo u Kantovom duhu novo savladavanje

³ Posebno treba obratiti pažnju na 258e, gde Platon deli znanja na teoretska i praktična.

“lenjosti i kukavičluka” (Kant et al., 2004: 8) i jednu “istinsku reformu načina mišljenja” (Kant et al., 2004: 10), koja bi najposle iznedrila i slobodu javne upotrebe praktičkog uma, slobodu širokog društvenog dijaloga na temelju upitne moći mišljenja. Kantovo osluškivanje ove problematike u sferi javnog prava odvela ga je konačno do misli o transcendentnom načelu publiciteta izloženom u *Večnom miru*: “Nijedno delovanje koje se tiče prava drugih nije opravdano ako se njegova maksima ne slaže sa publicitetom” (Kant, 1995: 94). Ova misao postaće jedan od temeljnih stubova liberalno-demokratskog filozofsko-političkog mišljenja, a u životnoj praksi autoritarnih režima postaće čuvena misao o tome da je slobodoumnim građanima javnost jedina zaštita. Suprotstavljajući moć koja teži tajnosti i istinu koja traži javnost Jaspers (Karl Jaspers) na tom tragu izražava zahtev da se političke odluke pripreme u javnom razmišljanju o njima, u razvijenom društvenom diskursu. “Javnost je prostor za politiku slobodnog naroda. Količina javnosti merilo je njegove slobode... politička sloboda zahteva javnost onoga što određuje sudbinu svih” (Jaspers, 2014: 115).

Stavljajući u središte praktičkih stvari upravo naš vlastiti povesni i egzistencijalno motivisani misaoni interes uobličen pitanjem – kao što se Kant u *Zasnivanju metafizike morala* pita “Kako je moguć imperativ moralnosti?” (Kant, 2008: 57) – ono praktičko nam se pojavljuje kao naše autentično, “dohvaćeno” u svom vremenitom senzibilitetu kao ono o čemu se ima bitno misliti te stoga i jeste “stvar mišljenja” (Hajdeger, 1998: 67–68). Vremenito samouspostavljanje stvari praktičkog mišljenja vođeno je zagonetnošću koja nije slučajna i spoljašnja, formirana je upitnošću naše svesti o onome što je sporno u prezentnom svetu, u otvorenoj čistini vremenitog osluškivanja uzburkanog toka praktičkog života. Otuda dolazi i Kantov toliko hvaljen probuđeni filozofski interes za vlastitu sadašnjost u pitanju “Šta je prosvetćenost?”, čime se začinje osoben “diskurs modernosti i diskurs o modernosti” (Kant et al., 2004: 22) prema shvatanju Fukoa (Michel Foucault). Upravo to je na delu i kada Kant o svetskoj istoriji pita: “Kako će naši daleki potomci prihvatiti teret povijesti koju ćemo im predati u naslijeđe nakon više stoljeća?” (Kant, 2000: 31) i odgovara da će o tome “suditi samo s gledišta onoga što njih zanima” (Kant, 2000: 31).

Nacrt autentičnog filozofskog zasnivanja stvari prava, morala i politike

Autentično shvatanje praktičkog života svoju dublju osnovu gradi u kritički osvešćenom upitnom zasnivanju stvari praktičkog sveta. Njihovo vremenito samouspostavljanje u svom bitnom određenju stvari mišljenja usidreno je u “spornim mestima” praktičkog života koja bude našu pažnju i upitnost i zatim provociraju na delanje. Treba, dakle, da razmotrimo naše slobodno misaono odnošenje prema praktičkom biću u korenu samouspostavljanja pravne, moralne i političke svesti, u da tako kažemo praxis imaginaciji, kada ga pribirajući misaono dohvatamo u njegovoj fluidnosti i rasplinitosti još-ne-bića. Na taj način postavljajući pitanje o ontologijskom pitanju praktičke filozofije pitamo u stvari za naše slobodno odnošenje prema praktičkom biću u korenu samog uspostavljanja praktičkog odnosa. Pitajuća svest je prva, u svom blagom fiksiranju je najbliskija samom životu, posebno bogatom preobilju praktičkog života, ona nežno misaono zahvata u živi tok predrefleksivnog sveta života. A samo pro-birujuće i pri-birajuće upredmećivanje prava, morala i politike koje naše mišljenje izvodi u upitnoj okrenutosti prema živoj dinamici povesnog života jeste osnova ove filozofske refleksije praktičkog života.

U tom svom prvom aktu naša pitajuća svest je negativna jer je destruktivna prema neposrednoj celovitosti praktičkog života. To je tok njene emancipacije od prirodnog životnog toka u njegovoj spontanoj neupitnosti. Upućujući se ka stvarima prava, morala, politike ali i ekonomije, pre nego što one za nas još jesu stvari, mi pitajući razlučujemo i uobličujemo ono što za nas tek mogu i ima da budu, i u tom smislu pitajuća svest je pozitivna. Osim toga, kao što smo istakli, pitajuće praktičko mišljenje je svojom najslabijom misaonom stegom verovatno najbliže biću onog praktičkog koje je najfluidnije. Dvojeći u svojoj začuđenosti o protivrečjima praktičkog života, prvi misaoni rad praktičke svesti, ujedno i negativan i pozitivan, kreira strukturu vlastitih pravnih, moralnih, ekonomskih i političkih odnosa. To je upravo slučaj i sa čuvenim Kantovim ishodišnim pitanjem “Šta treba da činim?” I kako je pitajuća svest još neznajuća, neznajuća je i za svoje odredbene razlike koje kasnije uspostavlja, poput ove o vlastitoj negativnosti i pozitivnosti. Takođe, ona je, iako subjektivna, jer smo u pitanju vođeni sopstvenošću povesno nastalom u okviru određene kulture i tradicije, ipak sasvim nepristrasna. Ne oslanja se na pretpostavke i mnenja i, ako jeste delom prirodno-pravna, onda je to u slabom smislu, samo u svom kritičkom potencijalu.

Prevodeći stranost u vlastitost onoga o čemu pitamo, pitajući za ono pravno, moralno i političko, otvara se za nas područje autentičnog zasnivanja stvari prava, morala i politike u upitnosti naše praxis svesti. Rizik ovog pitanja jeste rizik autentičnog ljudskog postojanja, autentičnost se događa u potresenosti pitanjem, u njegovoj neizvesnosti. Mi u pitanju uvek rizikujemo sebe. Pitajući, takođe, rastvaramo privid samoočiglednosti činjenica praktičkog života i tako demontiramo poguban društveni inženjering čije je današnje domete u organizovanom falsifikovanju činjenica mogla tokom dvadesetog veka samo da nasluti Hana Arent (Hannah Arendt) (Arent, 1994: 39, 51). Dakle, autentičnost se događa i živi u otvorenosti pitanja onog bića koje živi stvarno slobodno i, složićemo se s Kantom, koje se “pod idejom svoje slobode odlučuje na delanje” (Kant, 2008: 105).

Kada postavljamo pitanje “Šta je pravo”, kao što je to u svoje vreme učinio i sam Kant, mi doduše gledamo u aktuelno pravno iskustvo i njegovu zagonetnost, pri-biramo biće prava u njegovoj povesnoj svojstvenosti, ali smo u tome vođeni vlastitom upitnom svešću koja želi svoje vlastite principe za utvrđivanje pravne obaveznosti. Zato ono pozitivno ne može prema našem stanovištu biti određujuće za biće prava, jer ono ne daje uvid u “opšti kriterijum po kome se uopšte može saznati pravo kao i nepravo (iustum et iniustum)” (Kant, 1993: 32) i sliči drvenoj glavi u Fedrovoj priči, kako kaže Kant, koja istina može biti lepa, ali je bez pameti. Ovo pitanje u sferi politike Kant uobličava u svom *Večnom miru* u “problem prave državne mudrosti” (Kant, 1995: 88) koji nas okreće uobličavanju pojma javnog prava nasuprot dominaciji sile u politici što je sofisterija “lažnih predstavnika moćnih na zemlji” (Kant, 1995: 88). Prema tome, misliti da je pravo ono što je pravno zakonito, ili da se državno pravo može izlučiti samo iz iskustva (Kant, 2000: 89), sa pozitivističkim udaljavanjem od vrednosti, svoj najtragičniji epilog imao je u zloupotrebama hitlerizma – bestijalnom ciničnom nihilizmu nacističkog režima koji je osmislio i sproveo holokaust pod okriljem zločinačkih zakona. Tu se naposletku, uviđa Radbruch (Gustav Radbruch), “izjednačuje pravo i sila, samo tamo gde je sila tu je i pravo” (Radbruch, 1980: 265).

Zaključna razmatranja

Čudna igra sudbine učinila je da je filozof koji je u *Kritici čistog uma* odlučno govorio protiv intuitivnosti ljudskog uma (Kant, 1990a: 83) ispoljio u filozofskom svetu možda najviši vid filozofske intuicije. Misleći još uvek iz korpusa tradicionalne filozofije izveo je vlastitim filozofskim naporima

gotovo neverovatan proboj ka shvatanju onog praktičkog u duhu autentičnog mišljenja. Intenzivna promjenljivost, vremenitost, artifičijelnost onog praktičkog, saznanje o njegovoj usidrenosti u autonomiji ljudskog uma, navele su Kanta da spontano dotakne koren vlastite upitne moći mišljenja, a mi smo se na njegovom misaonom tragu kretali ka izvornosti ontologijskog pitanja praktičke filozofije kao osnovi autentičnog delanja.

Od Kanta na ovamo ostaje nam u trajnom posedu briga o samostalnosti našeg mišljenja i delanja, o autonomiji uma kao osnovi ljudskog dostojanstva (Kant, 2008: 85). Kako je onda moguće autentično misliti u području filozofije prava, etike, filozofije ekonomije i političke filozofije bez kritičkog uporišta u Kantovom revolucionarnom mišljenju, bez Kantovog dubokog uvida o temeljnom odnosu slobodnog mišljenja i slobodnog delanja (Kant et al., 2004: 18), bez njemu toliko svojstvene perspektive slobode? Na toj misaonj niti gradili smo u ovom radu sponu autentičnog mišljenja i delanja.

Literatura

- Arent, Hana. *Istina i laž u politici*, Filip Višnjić, Beograd 1994.
- Aristotel, *Metafizika*, Fakultet političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu – Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1985.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, Kultura, Beograd 1970.
- Bloh, Ernst. *Experimentum mundi*, Nolit, Beograd 1980.
- Gadamer, Hans Georg. *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo 1978.
- Grujić, Danijela. *Autentično mišljenje*, Srpsko filozofsko društvo, Beograd 2022.
- Hajdeger, Martin. *O stvari mišljenja*, Plato, Beograd 1998.
- Her, Ričard Marvin. *Moralno mišljenje*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2005.
- Jaspers, Karl. *Mala škola filozofskog mišljenja*, Laguna, Beograd 2014.
- Kant, Imanuel. *Logika*, Grafos, Beograd 1976.
- Kant, Imanuel. *Kritika čistog uma*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1990a.
- Kant, Imanuel. *Kritika praktičkog uma*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1990b.
- Kant, Imanuel. *Metafizika morala*, Knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad 1993.
- Kant, Imanuel. *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2008.
- Kant, Imanuel. *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000.
- Kant, Imanuel. *Večni mir*, Gutenbergova galaksija, Beograd 1995.
- Kant, Imanuel – Fuko, Mišel – Habermas, Jirgen. *O prosvećenosti*, Zavod za kulturu Vojvodine – Društvo za proučavanje XVIII veka, Novi Sad 2004.
- Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, Plato, Beograd 2000.
- Poper, Karl R. *U traganju za boljim svetom*, Paideia, Beograd 1999.
- Radbruh, Gustav. *Filozofija prava*, Nolit, Beograd 1980.
- Vrkatić, Lazar. *Ontologijki stav filozofije prava*, Mediterran Publishing, Novi Sad 2009.

AUTHENTIC ACTION IN THE FOOTSTEPS OF KANT

Summary: Starting from the logical, ontological and epistemological philosophy authentication settings, the paper critically approaches deconstruction, we can freely put it in this direction – the traditional dichotomy of normal-abnormal, and its essential practical-poetic implications. Conceptually speaking, this dichotomy has its origins in modern culture and its philosophical foundations, thus remaining conditioned by it in both its highest results and most recent achievements. Finally, the most striking place is that the dichotomy in its shaped axiological structure goes to quite abstract and formally outlined totalitarian relations, without hearing the question of the formation of a particular individual and group identity, which has significantly determined the fate of humanity over the past two centuries.

Keywords: Kant, authentic action, philosophy of law, political philosophy, ethics, deconstruction



KANTOV IDEAL MIRA

*Sonja Tomović Šundić**

Sažetak: U radu “Kantov ideal mira” pokušava se obrazložiti mirovno stanje kao prosvjetiteljski ideal i osnov kosmopolitizma nasuprot iracionalnosti nasilja te pretpostavki na kojima se u Kantovom učenju može izgrađivati civilizacija mira. Posebno se uzima u razmatranje ideja republikanizma i pravne države kao optimalan okvir za izgradnju svjetskog mira, a ujedno i moralnost i umnost ljudske prirode, jedinstvo etike i politike kao njenog temelja, što od individualnog plana treba da dovede do stvaranja svjetsko-građanske države.

Ključne riječi: svjetski mir, um, moral, politika, svjetsko-građanska država, prosvjetiteljstvo

Kant započinje svoju političko-pravnu misao raspravljanjem o smislu prosvjećenja, kako bi utvrdio polaznu tezu u svom istraživanju. Njegova formula glasi: *Sapere aude*, obrazuj svoj razum, kako bi se razum od njegovog potencijalnog stanja razvio u spoznajnu moć. On se ozbiljno hvata u koštac sa cijelim problemom prosvijećenosti, ističe da je u krajnjoj liniji prosvijećeni razum, obrazovani razum, oplemenjen idealom znanja i moralnog usavršavanja. Kant ponavlja temu antičke filozofije o neophodnosti racionalnog znanja za utvrđivanje društvenog poretka, koji treba da se osniva na racionalnim temeljima, čije je izvorište u ljudskom razumu. Poistovjećujući racionalnost kao ključ za prosvijećeno, svrsishodno uređeno društvo, Kant kaže: Prosvjetiteljstvo je izlaz iz stanja samoskrivljene nepunoljetnosti (Kant, 2000: 35).

Ako bi smo u kratkim crtama izložili Kantovu ideju vječnog mira, mogli bi da istaknemo sledeće:

Prosvijećeni čovjek želi mir, prosvijećeni narodi treba da teže međunarodnom poretku koji je utemeljen na ličnoj slobodi i građanskoj jednakosti, prosvijećenost treba da bude garant ujedinjenog čovječanstva u budućnosti i republikanskog uređenja, zasnovanog na vladavini prava i poštovanju ljudskog dostojanstva. Trajan mir je djelo racionalno-moralne čovjekove prirode i slobode kao njene esencije, jer samo slobodan čovjek može da ideju mira kao regulativnu ideju uma ustanovljava konkretno u političkim zajednicama, što čini mogućim ujedinjeno čovječanstvo.

* Redovna profesorica, Fakultet političkih nauka, Univerzitet Crne Gore, kontakt: stomovic@t-com.me

Ukoliko dopuštamo da je Kant originalan u svemu, i da je u začetku obrazložio ideje koje će potresti svijet, njegov stav o odvažnosti upotrebe sopstvenog razuma pripada takvom sustavu mišljenja. Lozinka prosvjetiteljstva (*Sapere aude*) imperativno upućuje na upotrebu vlastitih razuma, potencira hrabrost da se u misaonim radnjama pronađe osnov vlastitog djelanja, utemeljen na slobodnoj volji; biti misleće biće znači istovremeno biti slobodno biće, čime se na antropološkoj razini ljudska priroda definiše kao misaona i slobodna od spoljašnjih autoriteta, dogme i tradicije. Ovaj zahtjev: imaj hrabrosti upotrijebiti svoj razum, istovremeno znači mogućnost izlaska iz *samoskrivljene nezrelosti* i ostvarenje ideala prosvjetiteljstva. Riječ je o razumu bez rukovođenja nekog drugog, aktivnoj spoznaji uma u čijim se radnjama odvija proces slobodnog mišljenja, koje se ne da potčiniti izvanjskim određenjima. Takav um ima uporište samo u svom vlastitom sudištu, rasudnoj moći koja je samostalna, i ne da se podrediti nikakvim nametnutim autoritetima, izvan sebe same.

Nema sumnje, kod Kanta se postulira ideja da se izvor legitimiteta i istinitosti nalazi u zakonima uma, pa je prosvijećeni čovjek (o)slobodan od stranih (izvanjskih) prisila, u stanju je da slobodno postavi principe svog djelovanja. Time ujedno potvrđuje sopstvenu zrelost, napušta dobrovoljnu (samoskrivljenu) nezrelost, dokazuje da je sposoban da bude slobodan u odnosu na nužnost i kauzalitet koji vlada u prirodi. Ovo *samoskrivljeno* valja shvatiti kao najviši stepen odgovornosti koji izvire iz slobodne upotrebe razuma, avanture mišljenja u koju se čovjek treba odvažno upustiti, potvrdivši ovim činom svoju racionalnost u najvišem stepenu.

Kant je naglasio ideju da je um, misao, mišljenje povezano sa praksom, onim *treba da*, koji ono idealno povezuje sa onim realnim. Izgleda prirodnim da uspjeh kantovske refleksije zavisi od toga koliko će on uspijevati da sferu nadosjetilnog poveže za svijetom života i načelo uma najtješnje dovede u vezu sa djelanjem u okviru konkretnog društvenog ponašanja u političkim zajednicama. Drugim riječima, Kant odbacuje dogmatsko povjerenje u moć saznanja u apsolutnom smislu, ali iz cjeline njegovog promišljanja proizilazi da se može djelati pod pretpostavkom da u prirodi i čovjeku postoji neka skladna cjelina, zakon koji važi kao pragmatično načelo, i u praksi potvrđuje postojanje onog što je metafizičko, a čini mogućim čovjekov opstanak. Pojedinaac se slobodno priklanja zakonitosti koja izvire iz uma, jer to je ujedno najviša forma njegove slobode, koja istovremeno omogućava i formu zajedništva kojoj se svako mora prikloniti, i u kojoj svako ostaje slobodan. Kantov je odgovor da nam je tu sada potreban nesumnjivi suodnos između akta mišljenja, kao

subjektivnog započinjanja jednog pojmovnog predočavanja, i komunikacije sa drugima, kako bi se od vlastitog uma učinila valjanom njegova javna upotreba. Baš kao što razum, vjerujući u neku prirodnu svrhovitost koju ne može dokazati, dovodi u vezu sve razumne volje u skladnu cjelinu, čime Kant lavira između prosvjetiteljskog ideala progressa i luteranske teze o iskvarenosti ljudske prirode, on pronalazi uporište za svojevrsno isticanje povjerenja u samostalnost razuma, tako da na tome nastoji da zasniva slobodu. Smisao Kantovog poimanja slobode je u ovome što on podrazumijeva da se mišljenje u reflektivnom znanju otkriva kao mogućnost slobode, a ne samo spoznaje. U svakom slučaju, princip slobode je u nama i ne možemo ga pripisati predmetu pa upotreba uma mora biti otvorena i slobodno izložena javnosti, što je ujedno i Kantovo viđenje smisla cjelokupnog prosvjetiteljstva. Pri tome, publicitet o kome se govori kod Kanta nije racionalna razmjena argumenata, dijalog sa drugima, već reflektivno stanje našeg duha, moć prosuđivanja kojom se u mislima (apriori) uzima naše predočavanje perspektive gledanja svakog drugog da bi se sopstveni sud uporedio *s cjelokupnim ljudskim umom* i činio mogućim našu poziciju da se fiktivno *postavimo na mjesto svakog drugog*. To znači ne usvajati nekritički stavove, nego samo slobodnu (javnu) upotrebu uma iskoristiti za postizanje *consensusa* i opšte saglasnosti. Na ovaj način Kant je pokušao da utemelji početnu premisu na kojoj počiva ostvarenje svjetskog mira u spisu *Prema vječnom miru*, (1795), koji sadrži šest preliminarnih i tri definitivna članka o vječnom miru, dva dodatka (*O jamstvu vječnog mira* i *Tajni članak o vječnom miru*), zatim prilog u kome se raspravlja o odnosu između morala i politike (Kant, 2000: 211–215).

Jer kad je priroda pod tim tvrdim pokrivačem razvila klicu o kojoj se najnežnije brine, naime sklonost i poziv za slobodnim mišljenjem, onda ta klica postepeno djeluje povratno na stanje duha naroda, kroz što ovaj postaje sposoban malo po malo za slobodno delanje, i konačno na osnovne stavove vlade koja sama nalazi da je njoj samoj korisno da s čovekom, koji je tada više nego mašina, postupa shodno njegovom dostojanstvu. (Kant, 2000: 96).

Iako nema načina da se opšti pojmovi logikom dokažu, onako kako se mogu dokazivati kauzalne veze u prirodnom svijetu, jer nadmašuju našu sposobnost teorijskog saznanja, pretpostavlja se da je ono što privremeno usvajamo kao hipotezu, a ne dogmu krucijalno, pa drugim riječima Kant utvrđuje naše pravo da živimo kao moralno – svrhovito biće u društvu, i ovo pravo utvrđuje na našoj racionalnoj prirodi. Samo pomoću mišljenja, kojim se ipak uspostavlja neka proporcija između noumenalnog i fenomenalnog svijeta,

njihova unutrašnja analogija i saglasnost, primjena moralnih principa u praksi je moguća, pa mišljenjem utvrđujemo da pojedini empirijski zakoni nisu *izolovani ni raznorodni*, pa se takva svrhovitost pretpostavlja i u ljudskom svijetu.

Kantov ključni argument jeste nalaz da je priroda u nama razvila *sklonost i poziv za slobodnim mišljenjem* i ta *klica*, posijana mudrim rukovođenjem sijača (prirode) u ljudsku dušu, djelotvorna je za stanje duha jednog naroda i njegovu mogućnost slobodnog djelanja. U isti mah ova sposobnost samostalnog mišljenja čini čovjeka različitim u odnosu na sva živa stvorenja na planeti i temelj je načela da se treba postupati sa čovjekom shodno njegovom dostojanstvu. Čovjek nije robot (mašina), već biće obdareno slobodnim mišljenjem, u čemu leži njegovo dostojanstvo i njegova povišena vrijednost u poretku prirode, o čemu moraju voditi računa sve vlade svijeta:

Četvrti i posljednji korak koji je načinio um, uzdigavši time čovjeka iznad zajednice s životinjama, sastojao se u tome što je čovjek (molarisana nejasno) shvatio da je on svrha prirode i da mu u tome ne može biti takmac ništa što živi na zemlji. (Kant, 2000: 49).

Sada moramo istaći Kantovo temeljnije razumijevanje dijalektike uma koja uzdiže čovjeka *iznad zajednice* s animalnim svijetom, odvaja ga od fizičkog svijeta, čini da je biće koje obitava u *carstvu ciljeva* i može da živi kao moralno (slobodno) stvorenje. U tome čovjek nema konkurenciju. Ono što se ranije pokazivalo kao regulativno, sada postaje u izvjesnom smislu konstitucionalno, predznak približavanja dviju sfera: teorijske i praktične. Mi imamo praktični razlog da slijedimo um kao nit vodilju, svjedočanstvo da smo mi konačno svrha prirode, i u tome nas ne može prevazići nijedno živo biće na zemlji. Na ovom čvrstom temelju Kant nastoji da zasniva svoj kosmopolitizam, kulturu kao napredovanje prema boljem, neophodnost uspostave globalnog mira za prosperitet i mogućnost *uvođenja jedne međunarodne opće države*, kao pretpostavke da je ona realno moguća (Kant, 2000: 96). Možemo kazati da je Kant realan u pogledu istorijske prošlosti tvrdeći da na ovom stupnju kulture *na kojem se ljudski rod nalazi, rat je i dalje nužno sredstvo da se ono unapređuje* (Kant, 2000: 55), ali da u njegovoj futurističkoj projekciji postoji drugačije rešenje:

Ljudska priroda nigdje se ne pokazuje manje dostojnom nego u odnosima čitavih naroda jednih prema drugim. (Kant, 2000: 96)

Kritičko preispitivanje mogućnosti *svjetskog mira* izvodi se iz necjelishodnosti ratnog stanja u kome se destruiira racionalnost ljudske prirode. Odnosi među narodima zasnovani na neprijateljstvu poništavaju smisao

ljudskog dostojanstva, srozavaju ideju čovjeka na puko biološko postojanje u kome primat imaju nagoni i instinkti, a ne uzvišenija strana oličena u pojmu čovječanstvo. Neshvatljivo svojstvo slobode, jer je pojam slobode čisti umski pojam, osnov je najvišeg načela filozofije – morala, kako Kant tvrdi u svojoj metafizici morala.¹ Ovdje se Kant oslanja na moralne stavove iz cjeline svog filozofskog učenja, pretpostavkom da je čovjek prirodno biće (*homo phenomenon*), gdje se nalazi uzrok za njegove radnje u empirijskom svijetu, ali da je slobodan (*homo noumenon*), biće sposobno za moralne obaveznosti, tako da ovo razmatranje čovjeka u dvojnem značenju može biti objašnjenje za uspostavljanje dužnosti prema samome sebi, ali i prema čovječanstvu, osnov za utemeljenje civilizacije mira. S obzirom na to da svaki čovjek posjeduje urođenu sposobnost moralnog ponašanja, *neko opće zakonodavstvo*, on posjeduje sposobnost čistog uma da sam za sebe bude praktičan. Čovjekova je dužnost da se uzdiže od (samo)skriviljenosti svoje prirode do čovječnosti, kako bi kulturu svoje volje uzdigao do najčistije moralne nastrojenosti, a da joj se pritom povinjava iz dužnosti.² Time se postulira važna misao Kantovog učenja da je sa svrhom čovječanstva u našoj vlastitoj osobi spojena dakle umska volja, prema tome dužnost da čovjek sebe učini zaslužnim za čovječanstvo (Kant, 1967: 179).

Pošto je nastojao da obrazloži ideju da je čovjek biće koje je sposobno da ima svrhe i da upotrijebi svoju snagu ne samo prema *instinktu prirode, nego slobodi kojoj ona određuje tu mjeru*, čovjek zbog dužnosti koju ima prema samom sebi (*kao umnom biću*) ne smije dozvoliti da njegove prirodne dispozicije ostanu neiskorištene (Kant, 1967: 196). Na ovoj razini mišljenja, kada je naglasio različitost prirodnog i moralnog agensa u čovjeku, Kant prelazi na objašnjenje neophodnosti mirovnog stanja u svjetskim razmjerama, ideju koja se naslanja na temeljne principe njegove filozofije morala. Naime, ako je sama čovječnost sinonimna dostojanstvu, to znači da čovjeka nijedan drugi čovjek ne može upotrebljavati kao sredstvo, već samo kao svrhu. U tome se sastoji dostojanstvo njegove ličnosti, kojom se od puke biološke datosti (individualnosti) uzdiže do svetosti ličnog postojanja. Kant je želio da otkrije apriorne uslove moralnog djelanja, pronašavši ih u specifičnom ustrojstvu ljudske prirode, a zatim ih poveže sa političkim u skladnu cjelinu. S obzirom na to da se um može posmatrati kao začetnik vlastitih principa, nezavisno od

¹ Slaganje neke radnje sa zakonom dužnosti jest zakonitost (*la galitas*) – slaganje maksime radnje sa zakonom njene čudorednosti (*moralitas*) (Kant, 1967: 27).

² Njegova je dužnost da se od sirovosti svoje prirode od životinjstva (*quad actum*), sve više uzdiže do čovječnosti s pomoću koje je sposoban da sebi postavlja svrhe... da bude dostojan čovječnosti koja stanuje u njemu (Kant, 1967: 191).

tuđih uticaja, kao praktični um, on se može uzeti kao volja svih umnih bića i može se pripisati svim umnim bićima, jer samo pod idejom slobode naša volja u praktičnom pogledu može biti slobodna. Iz ovih ideja proistekla je svijest o zakonu djelanja, da se subjektivna načela moraju uvijek shvatiti tako da važe objektivno, što nas nužno dovodi do Kantove šire eksplikacije *vječnog mira*.

Međutim, svjetski mir o kome govori Kant nije samo forma političke zajednice već poredak utemeljen u republikanizmu, odnosno zakonu kome se svaki narod mora pokoravati, a pri tome svaki član kao građanin ostaje slobodan. Ukoliko je rat nužno sredstvo za rješavanje međudržavnih sporova, a za pravo zadovoljenje imperijalnih aspiracija velikih država u odnosu na male, u dosadašnjoj istoriji, Kant predlaže *preliminarne članove vječnog mira među državama*, koji bi osigurali njegovu utemeljenost u budućnosti (Kant, 1967: 120–125). Prvo, insistira na tome da nijedan mirovni ugovor ne treba smatrati valjanim ako je sklopljen tako da prećutno sadrži povod budućem ratu. Drugo, nijednu državu, bez obzira na to da li je ona velika ili mala, ne može druga država steći naslijeđem, zamjenom, kupovinom niti darivanjem. Treće, stajace vojske (*miles perpetus*) trebaju vremenom potpuno nestati. Četvrto, države se ne smiju zaduživati zbog vanjskih državnih razmirica. Peto, nijedna se država ne smije nasilno uplitati u ustav i vladu druge. Šesto, nijedna država u ratu s drugom ne smije dopustiti takva neprijateljstva koja bi budućem miru nužno onemogućila međusobno povjerenje.

Očito, da bi bila moguća konačna uspostava mira, neophodno je da postojeće države zadovolje određene (preliminarne) kriterijume, kako bi mogućnost uvođenja svjetske države bila realno ostvariva u praksi. Kant predlaže dvije vrste obaveza u formi preporuka. Prva je da se prilikom sklapanja mira mora uzeti u obzir da se njegovim odredbama u stvari ne nagovještava *implicit*e novi rat, pa je riječ o primirju, a ne valjanom mirovnom ugovoru. Druge stavke vezane su za poimanje značaja državnog suvereniteta, prema čemu se države ne mogu smatrati sredstvom, već ciljem (slobodnog) globalnog okupljanja u međunarodni politički poredak, što je moguće samo ukoliko se države međusobno poštuju i ne miješaju u ustavne nadležnosti i vladu drugih, isto kao što se države ne mogu dobijati po pravu naslijeđa kao roba na tržištu. Osim toga, ukidanje stalnih vojnih formacija i zabrana zaduživanja zbog nekog spoljnopolitičkog interesa predstavljaju solidan osnov, nužan preduslov koji je neophodno ispuniti da bi se prešlo u višu fazu svedržavnog jedinstva i ostvarila svrha cjelokupne istorije ljudskog roda, oličena u novom svjetskom poretku. Međutim, ono što čini humanističku stranu kantovske utopijske vizije sadržano je u principima slobode, jednakosti i pravde na kojima treba da

se gradi buduća zajednica. Tu nužnost svjetske zajednice koja bi bila garant svjetskom miru, jer bez toga mir ne bi bio moguć, Kant utvrđuje na načelu jednakosti (samostalnosti) svih država članica, poredak u kome nijedna od postojećih država ne treba da ima primat. Ukidanjem hijerarhije, odnosa podređenosti i nadređenosti, viših i nižih naroda (država), smanjio bi se rizik od potencijalnih neprijateljstava i ratova, uveo harmonični poredak naroda u kome nijedan nema privilegovano mjesto, već svi zajedno čine politički mozaik sastavljen od različitosti koje svrsishodno garantuju cjelini njen čvrsti pravno-politički poredak.

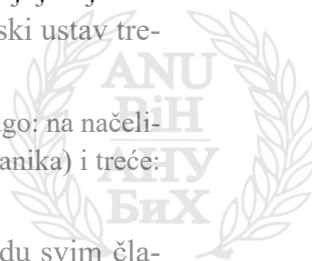
U drugom odjeljku Kant sintetički zaključuje da bi se prevazišlo prirodno stanje (*status naturalis*), stanje rata, potrebno je da se mirovno stanje uspostavi na temelju Prvog definitivnog člana vječnoga mira da građanski ustav u svakoj državi treba biti republikanski. Ovim Kant obrazlaže ideju da sveukupno zakonodavstvo treba da se temelji na ideji izbornog ugovora. Ideal Republike nije samo politička ili konstitucionalna forma države već cjelokupni društveni život, odnosno način na koji se javna stvar pojavljuje njenim članovima, slobodnom (javnom) upotrebom uma, pa republikanski ustav treba da je zasnovan:

...na načelima slobode svih članova jednog društva (kao ljudi); drugo: na načelima ovisnosti svih o jednom zajedničkom zakonodavstvu (kao podanika) i treće: na zakonu jednakosti svih (kao građana države).

Prema ovome, republikanski ustav treba da osigurava slobodu svim članovima društva koji uvažavaju jedinstveno zakonodavstvo i time od podanika, prema načelu jednakosti, postaju građani države. Čovjek kao građanin, kome su garantovana politička i građanska prava, odnosno prava čovjeka, jeste kamen temeljac svjetske zajednice u kojoj se poštuje jedinstveni republikanski ustav. Kant rezonuje da su oblici država (*civitas*), odnosno oblici vlasti (*forma imperi*), autokratija, aristokratija i demokratija (vladarska vlast, plemićka vlast i narodna vlast), dok su oblici vladanja (*forma regiminis*) republikanizam i despotizam, no njega više interesuje kako se država služi svojom punom vlašću, sam princip vladanja, nego analiza mogućih oblika državne vlasti:

Despotizam je samovoljno postupanje države mimo zakona koje je ona sama donijela, a gdje se vladar javnom voljom služi kao svojom privatnom. (Kant, 1967: 121)

Ako se država samovoljno odnosi prema sopstvenim zakonima, dok vladar svoj privatni interes proglašava za javni interes, izgubljeno je osnovno jamstvo koje može da osigura vječni mir. Despotski oblik vladavine onemogućava



svjetski mir, tako da je razlika između oblika države (*forma imperi*) i oblika vladanja (*forma regimines*) kako se država služi svojom vlašću krucijalna za mogućnost stvaranja svejedinstva na razini globalnog poretka. Kantovo rešenje problema ide malo dublje. On smatra da izvršna vlast mora biti odijeljena od zakonodavne, jer samo tako država kao rezultat ujedinjene volje građana ne može postati predmetom nečije zloupotrebe za vlastite egoističke ciljeve i privatne potrebe. Svjetska država, kao i svaka pojedinačna država njena članica, mora biti cjelina sastavljena od tri nezavisne grane vlasti: legislativne, egzekutivne i sudske. U tom slučaju legislativna volja vlasti ima legitimitet osnovan na republikanskom Ustavu, samostalnom sudstvu i zakonodavnim institucijama.

U tom kontekstu svaki autoritarni oblik vladavine onemogućavao bi stvaranje svjetske zajednice zasnovane na ideji federaliteta i hospitaliteta, što ujedno predstavljaju drugi i treći član definitivnog mira. Put ka miru je proces u kome se ujedinjuju slobodne države na savezu mira (*foedus pacificum*), da bi se stvorila univerzalna država sastavljena od slobodnih naroda (*civitas gentium*):

Pravo naroda treba se temeljiti na federalitetu slobodnih država. (Kant, 1967: 126).

Ovo sveopšte ujedinjenje različitih naroda svijeta može se postići ukoliko se radi o savezu slobodnih (republikanskih) država i na tome treba obezbjeđivati uslov za stvaranje vječnog mira, kako se o tome govori u *Drugom definitivnom članu vječnog mira*. U *Trećem definitivnom članu vječnog mira* podvlači se:

Pravo građana svijeta treba se ograničiti na uvjete općeg hospitaliteta. (Kant, 1967: 127)

Svjetsko-građanski ustav koji se preferira kod Kanta, i prema čemu njegovo učenje može biti nezaobilazan dio svjetske pravno-političke kulture, sadržan je u ideji *prava građanina svijeta*, na čemu se temelji izvorna saglasnost njegove ideje uma kao zakonodavnog načela u oblasti prakse sa kosmopolitskim idealom. Ideja hospitaliteta – gostoprimstva princip je međunarodnog prava koji treba da se bazira na tome da građanin, ukoliko se nađe na tlu neke druge države, bude priman prijateljski. Ovaj uslov opšteg hospitaliteta u skladu je sa Kantovom filozofijom morala, idejom o jednakosti svih ljudi na planeti, što izvire iz naše slobodne, umne prirode.

Kretanjem kroz složenu analizu pojma mira, Kant dolazi do ključnog stava o jamstvu vječnog mira. U Prvom dodatku spisa *Prema vječnom miru*, navodi se:

To jamstvo ne daje ništa manje doli velika umjetnica priroda (natura daedole rerum), u čijem se mehaničkom tijeku jasno razabire svrhovitost kojom ona ljude, i mimo njihove volje, kroz neslogu vodi slozi. (Kant, 1967: 130)

Ovim riječima Kant donekle odstupa od svog prosvjetiteljskog povjerenja u moć čovjekovog razuma da obuzda sopstvenu samovolju, vjerujući da to može učiniti samo *velika umjetnica priroda*. Kao biće koje može da čini slobodno ono što mu nalaže savjest, čovjek nije samo puka karika u lancu kauzaliteta, on je neko ko se povinuje višoj svrhovitosti prirode, što je detaljnije objašnjeno u *Kritici moći suđenja*, i može (samo)uzrokovati procese kojim se izlazi iz mehaničkog poretka koji vlada u empirijskom svijetu. Ta skrivena svrhovitost je razlog što čovjek, makar i nevoljno, kroz neslogu dolazi do sloge, odnosno kroz ratove uspijeva da dođe u gravitaciono polje vječnog mira:

Mi je zovemo sudbinom ako se sve to događa pod prisilom jednog nama nepoznatog uzroka, a providnost ako nam svrsishodnost svijeta nameće misao o dubljoj mudrosti nekog višeg uzroka koji je upravljen objektivnoj krajnjoj svrsi ljudskog roda i koji unaprijed određuje taj svjetski tijek. (Kant, 1967: 131)

Kantova ontologizacija pojma mira nužno pretpostavlja krajnju svrhu ljudskog roda, kao regulativnu ideju uma, kojom se može objasniti smisao svijeta i nekog višeg uzroka iz koga izvire upravo taj smisao. Sudbina ili providnost, veli Kant, to su samo naši termini za određivanje transcendentnog uzroka koji apriori upliviše svjetskim zbivanjima. Providnost je neshvatljiva umu. To su Ikarova krila, kojima, uprkos *Dedalovim zabranama*, letimo prema sjaju svjetlosti čiju suštinu ne možemo razumjeti. Pa ipak se može razlučiti da je priroda providnosti takva da je osigurala da čovjek može živjeti svuda na planeti, pa ljudski um može da postavlja dužnosti u pogledu moralnih svrha, i da su međunarodno pravo i pravo građanina svijeta jamstvo sveopšteg mira. Kao što vidimo, ideja uzroka, odnosno svrhe, postala je najvažniji formalni princip, osnov Kantove racionalne slike svijeta, i kako je opet isticanje te uzročnosti u interesu ljudske slobode najvažnija ideja u moralnom svijetu, pa te dvije sfere bitno odijeljene, određuju viši smisao ljudskog načina postojanja i posredno postaju neoborivi dokaz o potrebi organizacije društva koje bi svrsishodnije odgovaralo ljudskoj prirodi, što nas dovodi do *Tajnog načina vječnog mira*.

Pokušavajući da objasni način na koji se može ostvariti trajni mir, Kant preuzima stari platonistički koncept iz *Države* o neophodnosti učešća filozofa u javnom životu. Ujedno to jeste suština njegovog *Tajnog članka vječnog mira*:

Države naoružane za rat trebaju zatražiti savjet u maksimama filozofa o uvjetima koji bi omogućili vječni mir. (Kant, 1967: 136)

Predlaže se da filozofi slobodno govore o uslovima rata i mira, a ne juristi i pravnici, i tako postavljen princip političkog života dovodi se neposrednije u vezu sa filozofskom refleksijom. Poseban povod za ovaj stav predstavlja nemoć političara da trajnije uspostave mir ukoliko za načelo svog djelovanja ne uvažavaju filozofsko mišljenje:

Da će kraljevi postati filozofi ili filozofi kraljevi, to se ne može očekivati, a nije ni poželjno, jer posjed vlasti kvari slobodno umno rasuđivanje. (Kant, 1967: 137)

Razlika između politike koja vodi računa o filozofskom promišljanju političkog i one koja to ne čini je ogromna. Kant ne prihvata tezu iz *Države* da upravljači treba da postanu filozofi, ili filozofi upravljači, jer vlast kvari ljudsku prirodu, ograničava slobodu mišljenja. Za filozofe je prava stvar da ne da budu u posjedu moći, već da tu moć, koristeći savjetodavnu funkciju u društvu, mijenjaju, pa takva djelatnost filozofa podrazumijeva slobodu govora i slobodu javnog iznošenja stavova da bi se uticalo na djelovanje u dobrom pravcu i postizanje mirovnog rešenja. Ako politika kaže: *Budite mudri kao zmije*, moral tome dodaje ograničavajući uvjet u maksimi takođe biblijskog prizvuka: *I nevini kao golubovi*. Na ovaj način Kant želi da poveže politiku i etiku, vjerujući da je trajan mir moguće postići samo uz poštovanje principa morala. Putokaz prema vječnom miru je deontološki nalog koji se temelji na slobodnoj odluci kao dužnosti ljudskog načina postojanja. Time se onemogućava u praksi upravljanje ljudima jednog političkog moraliste, u korist moralnog političara koji poštuje moralni zakon, i republikanski oblik vladavine, postavlja se zakonski autoritet nasuprot despotskoj vladarskoj moći.

U suštini, Kant se protivi svim oblicima despotske vladavine, jer način totalitarnih oblika vladanja nikad ne može dovesti do vječnog mira. Svaki despotizam osniva se na sofističkim maksimama za osvajanje vlasti:

1. *Fax et exusa* (Iskoristi zgodnu priliku da se samovoljno domogneš vlasti).
2. *Si fecisti nega* (Poreci da je rat tvoja krivica).
3. *Divide et impera* (Sijanje razdora) (Kant, 1967: 146).

Ovim smo konačno stigli do ideje da samo demokratske uprave u državama mogu napraviti svrhoviti prelaz prema mirovnom stanju i čovjeka uzvisiti do moralnog postojanja, omogućiti da se ljudski rod izvede od ropstva do slobode. Čovjek se može transformisati u razumno – moralno biće tako što

će se uzdići iznad sukoba prirode i razuma, prema pravilima koja proističu iz kategoričkog imperativa moralnog zakona. Ovo proizilazi iz antropološkog osnova naše slobodne i razumske prirode koja teži da nametne red u raznovrsnim, i protivrječnim impulsima, unutrašnjim i spoljnim. To može doprinijeti da etika postane sastavni dio politike, što znači da svako samovoljno otimanje vlasti, namjerno produkovanje unutrašnjih podjela i svaki oblik autoritarne političke volje da prema svojim interesima upravlja političkim procesima narušava načelo: Ako hoćeš mir, čini pravdu! Težiti za pravdom znači težiti za vječnim mirom, kretanjem čija je svrha ostvarenje moralnog imperativa: “Radi tako da možeš htjeti da tvoja maksima postane opći zakon”. Takva svrhovitost, individualno i na planu svečovječanskom, ne treba da zavisi *od fizičke ili spoljašnje prisile*, već da izvire iz slobode moralne savjesti. Zbog toga prvo načelo moralne politike glasi:

Narod ne treba udružiti u državu isključivo prema pravnim pojmovima slobode i jednakosti. (Kant, 1967: 146)

Prema ovome, politika utemeljena na moralnim načelima može da bude preduslov stvaranja država u kojoj je ustav uređen čistim pravnim načelima, zasnovan na slobodi i jednakosti, principima koja su data apriori čistim umom:

Moralno zlo ima osobinu, neodvojivu od njegove prirode, da se u svojim namjerama samo sebi suprotstavlja i da se uništava (osobito u odnosu istomišljenika) te tako makar u laganom napredovanju ustupa mjesto moralnom načelu dobra. (Kant, 1967: 146)

Postoji jasan način na koji Kant uvodi moralnu racionalnost u sferu politike i postaje apologeta stava koji će mnogo kasnije biti ključ za pravno utemeljenje ideje ljudskih prava. On kaže: “S ljudskim pravom treba postupati kao sa svetinjom” tako da se moralno zlo samo sebi suprotstavlja i ne može biti osnov solidnijeg političkog sistema, već prije ili kasnije mora uvažiti moralno načelo dobra, ukoliko se želi postići cilj, oličen u demokratskoj političkoj zajednici.

Ovom idejom o povlačenju zla pred principom moralnog dobra, u sferi moralnog ponašanja u političkim zajednicama, Kant odaje priznanje svom prosvjetiteljskom idealu društvenog progressa. Utoliko što *istinska politika ne može učiniti niti jedan korak a da se prije toga ne pokloni moralu*. Mir kao dužnost može biti postignut samo ako je prethodno ostvarena nužna veza između etike i politike, kao preduslov stvaranja pravne (demokratske) države:

Ako je naša dužnost ... onda vječni mir, koji mora doći nakon onog što se do sada pogrešno nazivalo mirovni ugovori ... Zadatak je koji rješavamo postupno. (Kant, 1967: 147)

Međutim, osnovano je postaviti pitanje o realnosti *svjetskog mira*, kao stvarnog zaustavljanja sukoba među pojedinim grupacijama u društvu, narodima i državama. Kant vjeruje u budućnost mira kroz stabilnost pravnog poretka do kojeg se dolazi postupno, promjenom političkog sustava prema moralnim načelima. U tom smislu mir je dužnost svakog ponaosob, ostvarenje regulativne ideje uma, racionalni izbor naše moralne prirode koja kao krajnju svrhu postavlja mir kao najveće političko dobro, to je uspostavljanje svjetsko-građanskog poretka na principu mira, odnosno društvenog stanja u kome trena da se zaustavljaju sve destruktivne aktivnosti.

U kojoj mjeri je opravdana Kantova vjera u realno ostvarenje svjetskog mira u budućnosti?

Ako pogledamo ljudsku istoriju, rat je ključni činilac različitih istorijskih etapa, pa je istorija svijeta zapravo istorija nasilja. U XX vijeku, dva svjetska rata označila su negativnu prekretnicu u pogledu milionskih žrtava, *megaumiranja*, koje naročito pogađa civile. Nova tehnološka otkrića pogoduju stvaranju sve savršenijeg naoružanja za masovno uništenje nedužnih ljudi, dovode do rizika svjetskog sukoba sa najtragičnijim završetkom, istrebljenjem ljudske vrste.

Zbog toga Kantov ideal *svjetskog mira*, ma koliko izgledao utopistički, valja uzeti u razmatranje uvijek iznova, jer doba u kome živimo nije samo prijatna miru već može biti uvod u kraj ljudske civilizacije. Permanentno obnavljanje sukoba na različitim geo-strateškim tačkama na planeti, odmjerenje imperijalnih sila, probavanje nagomilanog arsenala oružja, nosi rizik koji može imati nesagledive posljedice. Aporja između mira i ne-mira sve više prerasta u aporiju mir – apokalipsa, pa je druga strana medalje ili mir, ili totalno uništenje čovječanstva. Suočavanje sa činjenicom da kultura laži potiskuje kulturu istine, u zavisnosti od moćnika koji prezentuju (konstruišu) činjenice, preko svojih medijskih kanala, mobilise ljude da misle u željenom pravcu, otežava unutrašnju katarzu, osviješćenost u pogledu postojanja stvarnih interesnih i finansijskih grupacija koje stoje u pozadini ratne mašinerije. Novi svijet sa svojim oružjem za masovno uništenje, istovremeno i amnestija od krivnje koju proklamuje svaka od sukobljenih strana, sprečava zdravorazumsko mišljenje, stvarni otpor novim *jahačima apokalipse*, koji rat kao ono što je nenormalno predstavljaju kao normalnost.

U naše vrijeme sklopljen je izvjestan savez između rata i nasilja, s jedne, i virtuelne medijske prezentacije, s druge strane, koja stvarima daje imaginarno značenje. Ovdje se pojavljuje jedna pukotina, koja daje za pravo Kantovom rasuđivanju i njegovom poimanju individualne moralne odgovornosti, koja

treba da je racionalni imperativ naše čovječnosti. Odgovornost treba da je dominantna karika u postizanju svjetskog mira i otpora svakoj vrsti nasilja koje narušava ljudsku ličnost i njeno dostojanstvo. Bez obzira na paradoks kantovske pozicije o izgledima svjetsko-građanske države, utemeljene na miru, legitimno je njegov odgovor povezati sa racionalnim izborom, kojim se može ukidati iracionalnost nasilja sa njegovim pogubnim djelovanjem na sudbinu čovječanstva. Čak i da u skrivenim planovima prirodi postoji klica opravdanja rata, što potvrđuje njegovu prisutnost na pozornici istorije, savremeno čovječanstvo treba da uvaži ideju mira, inače će nestati sa lica zemlje. Bez jedinstva slobode, morala i politike, jedinstva moralnosti i praktične mudrosti, nema ostvarenja Kantovog utopijskog projekta. Put ka miru je otvorena mogućnost, zavisi od racionalnog agensa u nama, kao prevladavanje naše biološke prirode, i po prvi put, uslijed naše tehnološko-medijske povezanosti, može biti temelj na kome se osniva ujedinjeno čovječanstvo. Svjetski mir treba da je zadatak princip mirovnih politika, plan koji mora da se svrhovito postavlja pred čovjekom kao umnim i moralnim bićem, inače će svjetski ne-mir u sadašnjim tehnološkim mogućnostima biti razoran za ljudsku civilizaciju i čovjeka.

Literatura

- Arent, Hana. Kantova politička filozofija, u: *Moderno čitanje Kanta*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2005.
- Čičovački, Predrag. Možemo li se nadati Večnom miru?, u: Čičovački Predrag (ur.). *Zvezdano nebo i moralni zakon: Eseji o Kantovoj filozofiji*, Jasen, Beograd 2005.
- Dostanić, Dušan. *Kantov projekt večnog mira*, Institut za političke studije, Beograd 2015.
- Kant, Imanuel. *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1976.
- Kant, Imanuel. *Kritika praktičnog uma*, BIGZ, Beograd 1979.
- Kant, Imanuel. *Metafizička ćudoređa*, Veselin Masleša, Sarajevo 1967.
- Kant, Imanuel. *Metafizika morala*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad 1993.
- Kant, Imanuel. *Nagađanja o početku istorije čovječanstva*, u: *Um i sloboda*, Velika edicija ideja, Beograd 1974.
- Kant, Imanuel. *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000.
- Kant, Imanuel. *Večni mir*, Gutenbergova galaksija, Beograd – Valjevo 1995.
- Kučinar, Zdravko. *Nezaobilazni Kant*, Beograd 2005.
- Löwith, Karl. *Svjetska povijest i događanje spasa*, August Cesarec – Svjetlost, Zagreb – Sarajevo 1990.
- Mertens, Tomas. *Budućnost Kantovog večna mira*, u: Basta, Danilo (ur.). *Aktuelnost i budućnost Kantove filozofije*, Gutenbergova Galaksija, Beograd 2004.
- Vajl, Brik. *Problemi Kantove filozofije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad 2010.

KANT'S IDEAL OF PEACE

Summary: In this article, the author attempts to elaborate on the state of peace as an ideal of enlightenment, and the basis for cosmopolitanism, as opposed to the irrationality of violence, as well as the assumptions upon which to build the civilization of peace in Kant's teachings. Special considerations are given to the idea of republicanism and the rule of law, as an optimal framework for attaining world peace as well as the morality and wisdom of human nature and the unity of ethics and politics as its basis, in order to achieve from an individual level – a world civil state.

Keywords: world peace, mind, morality, politics, world civil state, enlightenment



SLOBODA U KANTOVOM RAZUMIJEVANJU PRAVA*

*Spahija Kozlić***

Sažetak: U svom razmatranju prava kao spoljašnjeg autoriteta, Kant ponavlja tezu iz rasprava o teorijskom i praktičkom umu kako pravo nije empirijski pojam, nego inteligibilni, te je tako ono skup uvjeta pod kojima sloboda jednog može egzistirati pored (zajedno) sa slobodom drugog pod jednakim općim principima, dok je sama nauka o pravu skup zakona na koje se odnosi spoljašnje zakonodavstvo. Suprotstavljajući se Thomasu Hobbesu, u spisu “O općoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi”, Kant elaborira pojam prava kao nečeg što proizilazi iz pojma slobode u međusobnim odnosima ljudi kako bi društveno ugovorili uvjete zajedničkog življenja.

Ključne riječi: sloboda, moral, pravo, principi, autoritet

Kantovo akcentiranje moralne norme

Svoje učenje o moralu Immanuel Kant iznosi u *Kritici praktičkog uma*, *Zasnivanju metafizike morala* i u *Metafizičkim načelima nauke o vrlini*. Od ova tri spisa najkoncizniji je *Zasnivanje metafizike morala*, dok je *Kritika praktičkog uma* najopsežnija i najsistematičnija. U ukupnom opusu Kantovog mišljenja vidljiva je razlika između teorijske filozofije kojom se nastoji spoznati bitak svekolike datosti (*Sein*) i praktičke koja se bavi utvrđivanjem vrijednosnog gledišta ljudskog djelovanja, to jest odgovorom na fundamentalno pitanje ljudskog življenja – “šta trebam činiti?” (*Sollen*). Zasnivanje morala se, na izvjestan način, oslanja na treću antinomiju uma koja se tiče odnosa slobode i determinizma. Budući da oni ne mogu biti predmetom spoznaje u gnoseološkom smislu, valja tragati za aksiološko-umstvenim uporištima fenomena slobodne volje i načelima morala.

Središnji pojam u tom smislu je pojam moralne radnje, a ona je takvo djelovanje koje se vrši iz dužnosti te ga, kao takvo, treba razlikovati od takozvanih pseudomoralnih radnji koje se čine iz neke konkretne namjere ili

* Rad je dio projekta istraživanja koji je rezultirao objavljivanjem udžbenika *Filozofija prava* na Pravnom fakultetu Univerziteta u Zenici.

** Univerzitet u Zenici, spahija@gmail.com

naklonosti, odnosno hipotetičkog (uslovnog) imperativa. Dužnost je, kaže Kant, činiti dobra djela, pri čemu je dužnost nužnost radnje iz poštovanja samog moralnog zakona. Dužnost je, sa subjektivne strane, djelovanje prema moralnom zakonu, dok je s objektivne strane ona slaganje / saglasnost sa samim moralnim zakonom. Nije slučajno, smatra Kant, što ljudi poštuju osobe, a ne predmete. Stoga, kada poštujemo osobe, mi ustvari poštujemo upravljanje njihove djelatnosti prema općim moralnim načelima. Poštovanje ovakvih načela zasnovano je na umu, a ne na čulima i čulnim predstavama, a ovakvo je osjećanje poštovanja s jedne strane negativno, s druge – pozitivno. Negativnost se ogleda u potčinjavanju u vidu primoravanja kao “boli u sebi”, dok se pozitivnost vidi u duhovnom uzdizanju osobe koja to potčinjavanje doživljava kao zakonitost vlastitog uma.

Za razliku od stvari u prirodi koje kauzalno jesu prema nepromjenjivim zakonima same prirode, čovjek je kao umno biće u stanju djelovati prema predstavi zakona, odnosno u stanju je činiti prema načelima koja u svom temelju imaju pojam slobodne volje. S tim u vezi, ako je volja u harmoniji s načelima uma, odnosno ako ispunjava njegove zahtjeve, onda se može govoriti o potpuno ispravnom djelovanju i, obrnuto, ako to nije slučaj, takvo djelovanje ni na koji način ne može biti moralno ispravno. Iz ovakvih elaboracija Kant podcrtava pojmove *zapovijest* i *imperativ*, pa je tako zapovijest predstava objektivnog principa kome se čovjekova volja pokorava, a imperativ je svojevrsna formula kojom se zapovijest izvršava, to jest imperativ je zahtjev da se osoba ponaša i djeluje shodno zapovijesti, da se, dakle, pokori objektivnom zakonu. Imperative općenito Kant dijeli na imperitive umještosti, koji se tiču tehničkih vještina, imperitive mudrosti u vidu savjeta i imperitive moralnosti, koji se odnose na zapovijesti (up. Kant, 1981: 56 i d.).

Pitanje koje potom postavlja Kant, posebice u *Zasnivanju metafizike morala*, glasi: kako je moguće pretpostaviti egzistenciju slobodne volje u čovjeku kao čulnom i racionalnom biću, te šta to jeste dužnost.

O dužnosti! Ti uzvišeno veliko ime koje u sebi ne sadržiš ništa omiljeno što podrazumeva dodvoravanje, nego zahtevaš pokoravanje, ali i ne pretiš ničim što bi u duši pobuđivalo prirodnu nenaklonost i što bi, da bi volju pokrenulo, zastrašivalo, već samo postavljaš zakon koji sâm od sebe nalazi u dušu pristupa i koji sâm sebi, protivno volji, pribavlja uvažavanje (premda ne uvek i pokoravanje), pred kojim zaneme sve sklonosti, iako krišom rade protiv njega: šta je tebe dostojan istočnik i gde se nalazi koren tvog plemenitog porekla koje ponosno odbija svako srodstvo sa sklonostima, kad je ponicanje do tog korena neizostavni uslov one vrednosti koju ljudi jedino sebi mogu dati? (Kant, 1979: 104–105)

Kroz elaboraciju čistog uma u *Kritici čistog uma* Kant konstatuje da kauzalitet nužno vrijedi za svijet prirodnih pojava, ali da je u takozvanom svijetu stvari po sebi nešto drugačija, odnosno sloboda ljudske volje može biti moguća ako pođemo od pretpostavke da je ljudsko biće istovremeno dio čulnog i inteligibilnog svijeta stvari po sebi, to jest da je istovremeno i čulno i racionalno biće. Kant hoće reći da je život čovjekov određen i empirijski inteligibilno, to jest on je i prirodno i duhovno-društveno biće. Komparirajući čisti i praktički um, ovaj filozof originalnog promišljanja tvrdi da su slobodna volja i stvari po sebi u teorijskom umu samo *jedna mogućnost*, ali sa staništa *praktičkog uma* postaju zbilja. Zbiljnost moralnog zakona kao činjenice podrazumijeva slobodu volje koja objektivno egzistira u svijetu stvari po sebi i ona jest samo u domenu praktičkog, ne i teorijskog (čistog) uma.

U tom smislu, ideja najvišeg dobra se bezuvjetno javlja u praktičkom umu i nju čine vrlina i sreća kao dva konstituensa. Iz ove rasprave proizilazi i Kantova ideja da je za realizaciju najvišeg dobra nužno pretpostaviti egzistenciju najvišeg bića, to jest Boga kao iskonski najvišeg dobra ili ideala, izvorišta vrline i sreće. Svoju *Kritiku praktičkog uma* ovaj mislilac zaokružuje poretkom postulata samog praktičkog uma – prvi je besmrtnost duše, drugi je sloboda, a treći Bog. Njegovo učenje o pravu, to jest filozofija prava, nadopuna je etičkog promišljanja i to se vidi po tome da pravna dužnost (kao nadopuna) stoji naspram spomenute moralne dužnosti kao dužnosti prema sebi i prema drugima. Pravne dužnosti su tako zasnovane na izvanjskom zakonodavstvu, a moralne svoje utemeljenje imaju prevashodno u subjektivno postavljenim ciljevima. Prve su (pravne) uske i savršene, a druge (moralne) široke i nesavršene, a razlog za to on vidi u tome što moralni zakon određuje maksime radnji, a pravni same radnje, o čemu detaljnije govori nastavak teksta.

Kantova filozofija prava

Uprkos jasnoj i prilično argumentiranoj tvrdnji Ljubomira Tadića kako je Immanuel Kant osnivač filozofije prava, valja joj u kratkim crtama suprotstaviti stav kako je Hegel, ustvari, njen dosljedniji utemeljitelj. Tačno je, naime, da je kenigsberški filozof začetnik njemačkog klasičnog idealizma i prvi koji je u okviru nove filozofske paradigme detaljno otvorio pitanje temelja praktičkog uma, time i filozofije prava (up. Tadić, 1996). No, ukoliko bismo bili dosljedni, onda bismo trebali izreći i protivargumente u korist Hegela, koji govore kako je on filozof koji najjasnije situira fenomen prava u svom

sistemu te, što je možda još važnije, prvi drži predavanja iz filozofije prava i prvi je filozof koji je napisao poseban tekst o tome pod naslovom *Osnovne crte filozofije prava*. No, ove opaske nemaju namjeru osporiti Tadićeve tvrdnje, niti zasluge Imannuela Kanta za filozofiju prava, nego tek komparativno sučeliti ova dva filozofa u sferi njihovog reflektiranja prava. Konačno, čitalac će nakon uvida u njihove stavove o pravu sâm o tome suditi. No, izložimo detaljnije Kantovo razumijevanje prava.

Svoj pogled na pravo i pravnu nauku on sporadično izlaže u *Kritici praktičkog uma*, *Zasnivanju metafizike morala*, *Pravno-političkim spisima*¹ i, najjasnije, u *Metafizičkim načelima nauke o pravu*. U svom razmatranju prava kao spoljašnjeg autoriteta, Kant ponavlja tezu iz rasprava o teorijskom i praktičkom umu kako pravo nije empirijski pojam, nego inteligibilni, te je tako ono skup uvjeta pod kojima sloboda jednog može egzistirati pored (zajedno) sa slobodom drugog pod jednakim principima, dok je sama nauka o pravu skup zakona na koje se odnosi spoljašnje zakonodavstvo (up. Kant, 1967: 31 i d.). Suprotstavljajući se Thomasu Hobbesu,² u spisu “O općoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi” Kant elaborira pojam prava kao nečeg što proizilazi iz pojma slobode u međusobnim odnosima ljudi kako bi društveno ugovorili uvjete zajedničkog življenja.

Pravo je ograničenje slobode svakoga na uvjete mogućnosti slaganja sa slobodom svakoga drugog, ukoliko je ova moguća prema općem zakonu; a javno pravo je skupina izvanjskih zakona, koji čine mogućim jedno takvo opće slaganje. (Kant, 2000: 74)

S obzirom na to da se svako ograničenje slobode voljom nekog drugog smatra prisilom te da je građansko uređenje odnos slobodnih ljudi putem društvenog ugovora, onda, prema Kantu (2000: 74–75), proizilazi da su svi ljudi (bez štete po njihovu slobodu u okvirima zajedničkog življenja) na jednak način pod prinudom “jer tako hoće sâm um *a priori* koji se ne odnosi ni

¹ Radi se prvenstveno o spisima: Ideja opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva, Odgovor na pitanje: šta je prosvjetiteljstvo, Kraj svih stvari i Prema vječnom miru (up. Kant, 2000).

² Thomas Hobbes u svom razumijevanju društvenosti polazi od egoističke naravi čovjeka i njegove prirodne sklonosti ka zadovoljenju individualnih poriva i autokratskoj vladavini nad ljudima. Ne čudi onda njegov usklik *Auctoritas, non veritas, facit legem* (Autoritet, a ne istina, čini zakon). Naprimjer, “svršni uzrok, cilj ili namjera ljudi (koji po prirodi vole slobodu i vlast nad drugima), kod uvođenja ograničenja nad samima sobom (a tako ih vidimo u državama) jest to da smjeraju prema vlastitom održanju, a time i zadovoljnijem životu. To znači, prema izbjavljenju iz bijednih uvjeta rata, koji (kao što je pokazano u trinaestom poglavlju) nužno slijedi iz ljudskih prirodnih strasti, kad ne postoji nikakva vidljiva sila da ih drži u strahu i da ih kroz strah od kazne obaveže na izvršavanje ugovora i poštovanje zakona koji su izloženi u četrnaestom i petnaestom poglavlju” (Hobbes, 2004: 119).

na kakvu empirijsku svrhu (ili nešto tome slično što je sve obuhvaćeno općim imenom sreće)”.

Građansko stanje kao pravno stanje je uvjet opće, a ne pojedinačne sreće ljudi, zasnovano je na tri osnovna principa *a priori*: *slobodi* svakog člana društva kao čovjeka, *jednakosti* svakog sa svakim kao *podanika* i *samostalnosti* svakog pojedinca, odnosno člana društva kao *građanina*. Kako se ovi stavovi ne bi pogrešno shvatili, Kant napominje da spomenuti principi nisu zakoni koje propisuje država (za razliku od Hobbesa), nego je po njima moguće utemeljenje države, jer su oni čisti umski principi izvanjskog ljudskog prava, odnosno saglasnosti građanina. Slijedi potom jedna od najljepših definicija slobode kao prvog principa građanskog stanja. *Sloboda* je, kaže Kant (2000: 75), formula konstituiranja zajednice po kojoj me niko “ne može prisiliti da na njegov način budem sretan”, jer svaki pojedinac sreću smije tražiti na sebi svojstven način samo ako pri traganju za njom “ne nanosi štetu slobodi drugih”.

Jednakost podanika se svodi na to da svaki od članova jedne zajednice ima pravo prisile protiv drugog, izuzev poglavara koji ne treba da bude “podvrgnut prisilnom zakonu”, čime Kant izuzima suverena iz jednakosti prema zakonu, jer on u tim situacijama zakonske prinude ne bi mogao biti poglavar iz razloga što bi niz podređivanja išao “naviše u beskonačnost”. Iz ovako pojmljene jednakosti ljudi pred zakonom (koja izuzima suverena) može proizaći pravna formula po kojoj svaki građanin ima pravo i mogućnost da dospije do svakog stepena društvene hijerarhije, ukoliko je za to talentiran, marljiv i sretan, te u tome mu ne smiju na put stati sunarodnjaci pozivajući se na nasljedne prerogative.

Samostalnost (*sibisufficiencia*), kao treći stub građanskog društva, odnosi se na građanina kao suzakonodavca, a radi se o tome da su svi građani jednaki, pa i u pogledu samoga zakonodavstva.

Oni koji nisu opunomoćeni ovim pravom, ipak su, kao članovi zajednice, podvrgnuti poslušnosti ovim zakonima, i time sudjeluju u njihovu čuvanju, ne samo kao građani nego i kao suzaštitinici. (Kant, 2000: 79)

Zakoni su ti putem kojih se pravo manifestira i koji, ukoliko stoje na navedenim stubovima (sloboda, jednakost i samostalnost), osiguravaju da se u zajednici ne čini nepravda, a nepravda se ne čini iz prostog razloga što je tada pravo (i zakon) izraz zajedničke volje cjelokupnog naroda koji, s tim u vezi, ne može činiti nepravdu prema samome sebi. U drugačijim situacijama, posebice onim u kojima je zakonska volja volja jednog ili nekolicine, takve bi

odluke suverena bile nepravedne. Ovdje Kant želi reći, i time se suprotstaviti Hobbesu, da je prvobitni ugovor rezultat isključivo opće ili ujedinjene, te međusobno saglasne, volje naroda koja ne smije poprimiti formu apsolutističke vladavine.

U ovako postavljenom zakonodavstvu svako onaj koji ima pravo glasa zove se građaninom, a da bi imao to pravo glasa, osim prirodnih dispozicija (da nije dijete i žena), potrebno je “da pritom ima nekakvo vlasništvo (u što se može, također, računati svaka vještina, zanat ili lijepa umjetnost ili znanost), od kojega se izdržava” (Kant, 2000: 79). Svi oni, budući da imaju pravo glasa, moraju se usaglasiti oko zakona javne pravde koji utvrđuje jednakost među njima nezavisno od veličine posjeda ili bogatstva. Zaključujući raspravu o građanskom i državnom pravu u kontekstu prvobitnog ugovaranja, Kant napominje kako je prvobitni ugovor i građansko društvo sa svoja tri načela ili temelja jedini način konstituiranja pravedne i na umu zasnovane zajednice. Na ovaj se način putem ugovora kao *contractus originarius ilipactum sociale* pojedinačne slobodne volje ujedinjuju kako bi formirale zajedničku volju. Iz toga proizilazi da zakonodavac treba donositi takve zakone kao da su oni najdirektnije proizašli iz ujedinjene volje cijelog naroda i to je za Kanta probna tačka valjanosti bilo kojeg javnog zakona ili odluke zakonodavca. Pravednost takvih zakona ogleda se u tome da o njima uvijek mora postojati saglasnost volja građana koji su mu potčinjeni.

Slijedeći intencije savremenika, koji sve češće na “dnevni red” filozofskog promišljanja stavljaju pitanja iz domena prava, Kant pravi razliku između pravnog i nepravnog stanja s namjerom da dodatno obrazloži potrebu čovjeka da živi u građanskom, a ne prirodnom stanju. *Pravno stanje* je tako odnos koji postoji među ljudima na način da svaki pojedinac u njemu može doći do svoga prava, dok je *nepravno stanje* ono u kojem ne postoji distributivna pravda i njega kenigsberški filozof, shodno ranijim teoretičarima, naziva *prirodnim stanjem (status naturalis)*. Takvo stanje je, slično kao i kod Hobbesa, stanje rata, samovolje i odsustva bilo kakvog prava, što je za pojedince neizdrživo i oni iz njega moraju izaći stupanjem u građansko ili pravno stanje. Takvo stanje se može ostvariti jedino u državi kao zajednici ljudi “pod pravnim zakonima”.

Privatno vlasništvo, kao što je ranije navedeno, jest uvjet da osoba može biti građaninom, što nije *novum* u filozofskopravnim učenjima, jer je i ranije John Locke ustvrdio da se društvenim ugovorom dodatno legitimira i čuva pravo čovjeka na posjedovanje. U tom smislu on i pravi razliku između privatnog i državnog prava, a ovo prvo se tiče upravo prava na posjedovanje i

distingviranja onoga što je moje i tvoje, što građanski poredak (pravno stanje) mora zakonima jamčiti i osiguravati. Pravo na posjedovanje na taj način ne proizilazi iz samog prava, nego iz postulata praktičkog uma po kojem po prirodi stvari zemlja pripada čovječanstvu, a pojedinac ima prirodno pravo da uzme dio tog zajedničkog vlasništva kako bi mogao živjeti. Kako bi sačuvarao to pravo, on stupa u građansko stanje koje mu putem pravnih normi garantira slobodu posjedovanja. Prema načelima praktičkog uma posjedovanje je omogućeno i u predrđavnom, to jest prirodnom stanju i takvo vlasništvo Kant zove provizorno pravnim zato što tek u prav(n)om građanskom uređenju takvo vlasništvo postaje nepobitno. I jedna i druga vrsta (karakter) vlasništva jesu pravni, ali građansko stanje ili stanje zakonitosti putem odgovarajućih normi *osigurava* vlasništvo. Shodno liberalističkim tendencijama, koje se posebice vide kod Lockeja, Kant u pravnoj državi razlikuje zakonodavnu, izvršnu i sudsku vlast. Ovom podjelom on, između ostalog, u skladu s liberalističkim tendencijama, želi odbaciti bilo kakvo *izvanjsko* podređivanje izvorne slobode pojedinca društvenoj prinudi zbog toga što prinuda podrazumijeva *unutrašnju* subjektivnu saglasnost kojom se žele obezbijediti uvjeti zajedničkog, time i pojedinačnog prosperiteta. Prisila jest opravdana samo ako je usaglašena sa slobodom prema zakonima države čija je nadležnost da kazni svakog građanina koji narušava takvu saglasnost.

Suštinska intencija ljudskog roda, smatra ovaj filozof, jest konstantna težnja ka vječnom miru među ljudima i državama. U spisu *Prema vječnom miru* on govori o šest preliminarnih, tri definitivna i jednom tajnom članu vječnog mira. Šest preliminarnih članova kojima se omogućava mir su: “Nijedan mirovni ugovor ne treba smatrati valjanim ako je sklopljen tako da prešutno sadrži povod budućem ratu” jer bi u suprotnom takav ugovor bio samo primirje i odlaganje sukoba. Potom “nijedna samostalna država (bez obzira na to je li ona velika ili mala) ne može drugu državu steći naslijeđem, zamjenom, kupovinom niti darivanjem”. Treći član se odnosi na stajaće vojske koje “trebaju s vremenom nestati”. Važna komponenta, i danas vrlo aktualna, jest da se države ne smiju zaduživati “zbog vanjskih državnih razmirica”. Petim članom se zabranjuje nasilno uplitanje drugih država u ustav i vladu bilo koje zemlje nezavisno od njene snage i političke pozicije, dok šesti preliminarni član, kojim se omogućava vječni mir, govori o tome da se tokom rata ne smiju dopustiti takva sredstva kojima se kasnije onemogućava vraćanje međusobnog povjerenja (korištenje plaćenih ubica, kršenje ugovora, poticanje na izdaju u državi protiv koje se ratuje i tako dalje).

Definitivni članovi vječnog mira među državama jesu: uspostava *republikanskog* građanskog ustava u svim državama; pravo naroda treba se temeljiti na *federalizmu* slobodnih država i pravo građanina svijeta treba se ograničiti na uvjete općeg *hospitaliteta*. Republikanski ustav iz vizure Immanuela Kanta nužno treba počivati na premisama građanskog stanja, a to su sloboda pojedinaca, zavisnost podanika o zajedničkom zakonodavstvu i jednakosti svih ljudi. Govoreći o prvom definitivnom članu vječnog mira on *oblike vladavine* ili *forma regiminis* (uprkos *oblicima vlasti* – *forma imperii*, a radi se o autokratiji, aristokratiji i demokratiji) dijeli na *republikanski* i *despotiski*, dok je demokratija, slično kao kod starogrčkih klasika filozofije prava i države, “u pravom smislu riječi, nužno despotizam, jer ona utemeljuje izvršnu vlast gdje svi odlučuju o jednom ili možda protiv jednoga (koji, prema tome, nije s tim suglasan), tako da odlučuju svi koji ipak nisu svi. A to znači proturječnost opće volje same sa sobom i sa slobodom.” (Kant, 2000: 122–123) Nastavljajući u tom pravcu Kant tvrdi da je svaki oblik vladanja izobličen ukoliko nije predstavnički i to pravda stavom da zakonodavac ne može u istoj osobi biti i zakonodavac i izvršilac pa je onda veća reprezentacija onih koji vladaju, ukoliko ih je manje.

Elaboraciju drugog definitivnog člana vječnog mira Kant počinje komparacijom aktuelnog odnosa između država s nekadašnjim odnosom među pojedincima u prirodnom stanju. Ove su relacije u svojim najvažnijim ispoljenjima vrlo slične, jer najčešće počivaju na međusobnim sukobima kakvi su vladali među ljudima u prirodnom stanju. Iz tog razloga je nužno izaći iz stanja sukoba među državama, to jest prevazići takozvano prirodno stanje među državama na gotovo identičan način kao što se prevladalo prirodno stanje među pojedincima. Iz tog razloga Kant gorljivo zastupa tezu o federalizmu država, jer se može pokazati “da je ta ideja federaliteta, koja bi se trebala postupno proširiti na sve države i tako dovesti do vječnog mira, izvodljiva (objektivno realna)” (Kant, 2000: 126). Na ovaj način bi se dokinuo pojam prava naroda na rat, to jest on više ne bi imao nikakvog smisla jer, u konačnici, ljudska priroda teži da se ljudi, a time i države, postepeno odreknu divlje slobode, a u slučaju država da se stvori država naroda (*civitas gentium*) koja će postepeno obuhvatiti sve zemlje svijeta.

Treći definitivni član vječnog mira tiče se, dakle, ograničenja prava građanina na uvjete općeg *hospitaliteta*. Ovdje se, upozorava Kant, ne govori ni o kakvoj filantropiji, nego o pravu stranca kao pravu gostoprimstva da ga se u tuđoj zemlji ne dočeka neprijateljski. Ovakve determinante međunarodnog prava pretpostavke su za pravo svjetskog građanstva, to jest kozmopolitskog

prava (*ius cosmopolitanum*), putem kojih je moguće ujedinjenje svih naroda na bazi načela uma. Takvo kozmopolitsko društvo treba biti rezultat zahtjeva praktičkog uma da ne treba biti rata kako ni među pojedincima u prirodnom stanju, tako ni među državama, “jer to nije način kako svako treba da traži svoje pravo”.

Uloga filozofije

Frankfurtovac Jürgen Habermas se počesto referira upravo na ova i slična mjesta Kantovog apologiranja trajnog svjetskog mira i kozmopolitskog prava. Primjerice, u članku “Politički ustav za pluralističko svjetsko društvo” piše da se kod Kanta funkcija prava kojom se treba osiguravati mir poklapa s ustavnim rješenjem koje legitimno priznaju svi njegovi građani.

Jer, važenje prava se ne oslanja samo faktički na prijetnji sankcijama državne vlasti, nego i intrinzično: na razlozima zahtjeva da /pravo/ sa strane adresata zasluži priznanje. (Habermas, 2009: 371)

Slične elaboracije su prisutne i u drugim njegovim spisima u kojima nedvojbeno podržava Kanta u njegovom na prvi pogled utopijskom idealu svjetske zajednice građana lišene rata, kako među pojedincima, tako i među državama. Uloga filozofije i filozofa trebala bi biti maksimalno uobzirena, jer takozvani tajni član vječnog mira kod Kanta se razumijeva kao postavka da “države naoružane za rat trebaju zatražiti savjet u maksimama filozofa o uvjetima koji bi omogućili mir” (Kant, 2000: 136). Kako ne bi bio pogrešno shvaćen, Kant odmah upozorava da država nije dužna davati nikakvu prednost filozofima u odnosu na pravnike, nego bi bilo od velike koristi za sve da ih se sasluša.

Jurist, koji je svojim simbolom učinio vagu prava, a uz to još i mač pravde, služi se obično ovim posljednjim ne samo zato da od prava otkloni sve strane utjecaje, nego i zato da i mač stavi u pliticu, ako ona ne bi htjela pretegnuti (*vae victis*). Jurist, koji nije istodobno i filozof (također ne prema moralu), u najvećem je iskušenju, jer prema svojoj službi mora samo primijeniti postojeće zakone, a *ne mora ih ispitivati prema potrebi njihova usavršavanja* (kurziv S. K.). I tako on rang svoga fakulteta, stvarno niži, računa kao viši zato što je uz njega vlast (a to je slučaj i s ostala dva fakulteta). (Kant, 2000: 137)

Ova filozofska kritika dogmatskog prava, preciznije dogmatiziranja prava, smjera na to da pravo uistinu teško može bez filozofije, budući da su njegova načela izvan samih pravnih normi, i zato pravnici, kako to reče Kant,

još uvijek traže vlastitu definiciju prava. Ova kritika zatvaranja pravne nauke u sebe, što je slučaj i u današnjem pravu (primjerice, danas na većini studija prava ne postoji filozofija i(li) filozofija prava kao disciplina, to jest kao misaona refleksija pravnih normi), smjera na dijalog i uvažavanje stava kako je pravo posljedica određenih zahtjeva koji nisu u njemu. Podređivanje filozofije pravu, smatra kenigsberški filozof, u izvjesnom smislu podsjeća na vrijeme kada je filozofija bila sluškinja teologije. Kako sarkastično primjećuje Kant – valja postaviti pitanje da li filozofija nosi luč ili skute “milostive gospođe”. Dakako, Kenigsberžanin ne pledira na to da filozofija platonijanski uzme primat nad pravom i politikom “jer posjed vlasti neminovno kvari slobodno umno rasuđivanje”, nego da oni ne ušutkavaju filozofiju koja nije sposobna da kuje bilo kakve zavjere, jer je to potrebno i filozofiji i pravu, i politici i teologiji, kako bi se međusobno osvjetljavali.

Literatura

- Habermas, Jürgen. *Između naturalizma i religije (filozofski članci)*, TUGRA, Sarajevo 2009.
- Habermas, Jürgen. *Ogled o ustavu Evrope*, Centar za javno pravo, Sarajevo 2011.
- Hobbes, Thomas. *Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2004.
- Kant, Immanuel. *Kritika praktičkog uma*, BIGZ, Beograd 1979.
- Kant, Immanuel. *Metafizika ćudoređa*, Veselin Masleša, Sarajevo 1967.
- Kant, Immanuel. *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000.
- Kant, Immanuel. *Zasnivanje metafizike morala*, BIGZ, Beograd 1981.
- Tadić, Ljubomir. *Filozofija prava*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1996.



FREEDOM IN KANT'S UNDERSTANDING OF LAW

Summary: In his consideration of law as an external authority, Kant repeats the thesis from discussions about the theoretical and practical mind that law is not an empirical concept but an intelligible one, and thus it is a set of conditions under which the freedom of one can exist alongside (together) with the freedom of another under equal general principles, while the science of law itself is a set of laws to which external legislation refers. Opposing Thomas Hobbes, in the writing “On the General Proposition: it might be right in theory, but it is not valid in practice”, Kant elaborates the concept of law as something that arises from the concept of freedom in the mutual relations of people in order to socially contract the conditions of living together.

Keywords: freedom, ethics, law, principles, authority



KANT I UTILITARIZAM

*Mirsad Priganica**

Sažetak: Kant odbija utilitarizam. On dokazuje da utilitarizam čini “prava” ranjivim. Samo to što izvjesna koncepcija “Dobra” daje zadovoljstvo (čini “sretnim”) mnogim ljudima ne čini tu koncepciju “pravednom”. Puka činjenica da većina, bez obzira na to koliko brojna, naginje izvjesnom “zakonu”, “slici svijeta”, “komprehenzivnoj doktrini”, ne čini taj zakon i tu “sliku svijeta” “pravednom”. Misao što najmoćnije karakterizira njegovu doktrinu, za razliku od Grka što su učili kako postići sreću, radije je kako trebamo djelovati da bismo se “udostojili” sreće što ju postizemo. Utemeljenje moralnosti na interesima i preferencijama ljudi razara njen dignitet, ono nas ne uči kako vršiti razlikovanje između “ispravnog” i “pogrešnog”.

Ključne riječi: prava, većina, korisnost, slika svijeta, pravda, dostojanstvo

Summum bonum
 “the greatest happiness principle” – “solidarna zajednica”
 Sloboda
 Moral Razum
 “Dva koncepta slobode” – Isaiah Berlin
 “Harma Principle” – J. S. Mill

Preslaba smo bića da bismo bili kantijanci u moralu. Mi trebamo “pomoć”. Kantov je racionalizam u politici donekle “spasonosan”, u moralu, međutim, “nemoćan”. Pored apstrakcije, hladnoće, nedišljivosti njegova “atmo-topa” (P. Sloterdijk), njegova je najveća greška što je oslobodio etiku od eudemonizma i eshatologije i time “osakatio” biće “brige”, biće ekstatičke egzistencijalnosti, biće “raspravljanja” – načinio od njega “etičku mašinu”.

Kao prvo, valja naglasiti da su sve ovakve teorije poput njegova moralnoga konstruktivizma radikalno ahistorijske.

*mirsadpriganica2@gmail.com

Kant se pita kako racionalno pronaći i utemeljiti vrhunski princip moralnosti. On insistira na čistoći moralnoga zakona, tj. na činjenici da je on jedan “apriorni” princip što počiva u našem “slobodnom” razumu. On, međutim (a što mu ne treba puno zamjeriti – ta on je “tek prosvjetitelj”) posve neuvjerljivo argumentira da je biti svjestan čistoće zakona i njegova porijekla u našoj ličnosti kao “slobodne” i “autonomne” najsigurnija zaštita protivu našega narušavanja moralnoga zakona. S kategorijama “slobodne” i “autonomne” ličnosti, Kant ne čini ništa drugo nego jedan *petitio principii* (a što nimalo ne iznenađuje glede ranih početaka demokratske i liberalne misli uopće).

Misao, međutim, što najmoćnije karakterizira njegovu doktrinu, za razliku od Grka što su učili kako postići sreću, jest radije kako trebamo djelovati da bismo se udostojili sreće što ju postižemo, po čemu, *prima facie*, nadaleko nadilazi epikurejsko-stoičku, utilitarističko-pragmatističku, pa djelomice i liberalnu etiku (misli se prvenstveno na “neutralne” liberale J. Rawlsa i R. Dworkina).

Kantovu transcendentnom moralnom konstruktivizmu ponajbolje možemo pristupiti promatrajući kako on povezuje tri velike novovjekovne ideje moralne epistemologije i političke filozofije: moralnost, slobodu i razum.

On to objašnjava kroz niz usporedbi i dualizama:

1. Moralnost – “dužnost” vs naklonost
2. Sloboda – autonomija vs heteronomija (I. Berlin – “dva koncepta slobode” i J. S. Mill – “harm principle”)
3. Razum – kategorički vs hipotetički imperativ.

S “kategoričkim” Kant misli “bezuovjetno”. “Kategorički imperativ” – bezuvjetni princip – univerzalizacija maksime. Pod maksimom se misli pravilo. Po njemu ja sam slobodan samo onda kada je moja volja određena i autonomno upravljana zakonom koji ja dajem samome sebi.

Kad god je moje ponašanje biološki determinirano ili socijalno uvjetovano (bilo to “običajnošću” – “sittlichkeitom” u Hegeleovu smislu, bilo to u “suglasnosti” s doktrinarnim registrom Skripta, bilo prema bilo kakvoj “komprehenzivnoj doktrini” ili “jezičnoj igri”), ono nije istinski slobodno. Djelovati slobodno nije izabrati najbolje sredstvo za dati cilj; to je birati sam cilj, zbog njegovog vlastitog razloga. Moralna vrijednost nekog djelovanja ne sastoji se u posljedicama (anti-konsekvencijalizam) koje proizlaze iz toga, nego u namjeri (motivu) iz koje je djelo urađeno.

Oslanjajući se izravno na teoriju “prirodnih prava” (koju je J. Locke preuzeo od Th. Hobbesa) i koja su ništa drugo nego sekularizacija skriptalnog

moralnog registra, Kant polazi od koncepata racionalne i moralne individue. Oslanjajući se na njih on polazi od razuma, slobode ličnosti i poštovanja osoba kao “ciljeva po sebi”, kao *aprioria* bilo kakvog diskursa o moralnosti.

No pravi “revolucionarni okret” od Lockeova moralnog empirizma ka kvazitranscendentalnom moralnom konstruktivizmu. Treba međutim, naglasiti da je J. Locke živio upravo u samom procvatu prosvjetiteljstva i da su ideje racionalne i moralne (odgovorne) individue u njegovo doba već naširoko bile pretpostavljane, prihvaćane, zagovarane i poznate. U tom smislu dakle, Kant nam ne nudi ništa novoga.

On polazi od toga da smo mi racionalna bića, dostojna “digniteta” i poštovanja. Ako su sva ljudska bića zaslužna poštovanja, “bez obzira” na to ko su ili gdje žive, onda je pogrešno tretirati ih kao puke instrumente kolektivne sreće, kako to čini utilitarizam. Onaj koji vjeruje u univerzalna ljudska prava vjerovatno nije utilitarist.

Poduzimajući razarajuću kritiku utilitarizma Kant dokazuje da moralnost nije u maksimiziranju sreće ili bilo kojeg drugog cilja. Poštovati ljudsko dostojanstvo znači nadasve tretirati osobe kao “ciljeve po sebi”.¹ Zbog toga je pogrešno upotrebljavati ljude zbog razloga općeg blagostanja, kao što to čini utilitarizam i komunitarne teorije koje proistječu iz njega.

Kant odbija utilitarizam ne samo kao osnovu za ličnu moralnost nego također kao osnovu za pravo. Pošto ljudi imaju različite poglede na empirijski cilj sreće i na ono od čega se ona sastoji, korisnost ne može biti osnova za pravdu i prava. Zašto ne? Jer to da prava počivaju na korisnosti zahtijevalo bi da društvo afirmira ili odobrava jednu koncepciju sreće nad drugima. Utemeljiti ustav ili “društveni Ugovor” ili “državni svjetonazor” na pojedinoj koncepciji sreće (kao onoj “većine”) nametalo bi nekima vrijednosti drugih (ovdje najmoćnije iskrsava Berlinov koncept “pozitivne slobode”); ona ne bi uspjela poštovati pravo svake osobe da slijedi svoje vlastite ciljeve i, što je najvažnije – “sliku svijeta”.

“Nitko me ne može prisiliti da budem srećan u suglasnosti s njegovom koncepcijom blagostanja drugih”² piše Kant, “jer svatko može tražiti svoju sreću na bilo koji način koji on nalazi podesnim, sve dok ne narušava slobodu drugih da rade isto”.³

¹ To znači, pusti ga onakvog kakav jest i kao takvog ga poštuj – što bi na komunitarnoj razini trebalo voditi ka “Politik der Annerkenung” Drugoga.

² Ovo je vrlo važno kod nas u Bosni, gdje je na sceni apsolutna vladavina etnonacionalnih koncepcija identiteta.

³ Ovdje treba dodati i nadopuniti s Millovim “principom štete”.

Ako prava ne počivaju na korisnosti, šta je njihova moralna osnova? Lockeova teorija neotuđivih prava priziva Boga, postavljajući problem za one koji traže moralnu osnovu za prava koja ne počivaju na religijskim pretpostavkama ili one s drugačijim i inkomenzurabilnim skriptualnim registrima. Kantova teorija prava, međutim, ne ovisi o ideji da mi posjedujemo sami sebe (misli na libertariste) ili na tvrdnji da su naši životi i slobode pokloni Boga. Namjesto toga ona ovisi o ideji da smo mi racionalna bića, dostojna digniteta i poštovanja.

Kantovi *Osnovi metafizike morala* pojavili su se 1785, dakle poslije američke revolucije 1776. i upravo neposredno prije francuske revolucije 1789. Oni nam nude moćnu osnovu onoga što su revolucionari 18. stoljeća zvali prava čovjeka, a što mi u ranom 20. stoljeću zovemo univerzalna ljudska prava.

Osnove morala postavljaju pitanje šta je vrhunski princip moralnosti? I da bi odgovorile na ovo pitanje obraćaju se drugom enormno važnom, najvažnijem pitanju cjelokupne novovjekovne političke misli – šta je sloboda.

Radi se, dakle, o temeljnom pitanju novovjekovne moralne epistemologije i političke filozofije – izgrađivanju veze između naše sposobnosti za razum i naše sposobnosti za slobodu.

Kant odbija utilitarizam – on dokazuje da on ostavlja ranjivim prava. Samo to što nešto daje mnogim ljudima zadovoljstvo ne čini to ispravnim. Puka činjenica da je “većina”, ma kako velika, naklonjena izvjesnom zakonu, svjetonazoru, “komprehenzivnoj doktrini” (J. Rawls) ne čini taj zakon i taj “svjetonazor” pravednim. Utemeljenje moralnosti na interesima i preferencijama (naročito onima “solidarne zajednice” – M. Sandel) razara njen dignitet, ono nas ne uči kako razlikovati ispravno od pogrešnog, nego samo da postanemo “bolji” u proračunavanju. U “proračunu” koji u svojoj radikalizaciji vodi ne “politici priznanja Drugoga”, nego njegovoj fizičkoj anihilaciji, čega smo najočigledniji i svakodnevni svjedoci u apokaliptičnom aktualnom *conditio humana*.

Tako je J. Bentham, otac utilitarizma (koji je koncept korisnosti preuzeo od D. Huma), bio u pravu, ali samo djelomice. On je bio u pravu primjećujući da mi volimo zadovoljstvo, a ne volimo bol. Ali je bio u krivu insistirajući na tome da su oni naši “suvereni gospodari”. Nesumnjivo Benthamov koncept utilitarizma vodi neopragmatističkom konceptu “ironije” i “solidarne zajednice” (komunitarnim teorijama identiteta – R. Rortyja, M. Walzera, danas toliko aktualnog M. Sandela, pa djelomice i R. Dworkina – što prilično

iznenađuje za ovog autora), čiju komprehenzivnu kritiku izlažem u svojoj narednoj knjizi.

Benthamovu filozofiju Th. Carlyle naziva “pig filozofijom”, ničim drugim nego vrlinom profita i gubitaka. Hanry Maine je kritizira u smislu da neznačajke mase jedva da mogu znati šta je u njihovu najboljem interesu (koji se vrlo često izvrće u najveću zabludu i “patnju”), drugi opet da se radi o pukom materijalističkom individualizmu itd.

Za razliku od Aristotela, J. Benthama i J. S. Milla, Kant nije napisao značajnije djelo u političkoj teoriji, samo nekoliko eseja. A ipak, opisi moralnosti i slobode koji proizlaze iz njegovih etičkih tekstova nose moćne implikacije za teoriju pravde. Iako ne obrazlaže implikacije detaljno, politička teorija kojoj je sklon odbija utilitarizam u korist teorije pravde zasnovane na socijalnom ugovoru.

Interesantno je ovdje, upravo u smislu teorija Društvenog ugovora, nakratko i neizostavno spomenuti i poziciju nesumnjivo najznačajnijeg teoretičara filozofije političkog liberalizma J. Rawlsa, koji se najsustavnije naslanjao na Kantov moralni konstruktivizam lucidno ga transponirajući na političku razinu.

Prema Rawlsu, način na koji valja misliti o pravdi je pitati koje bismo mi principe izabrali u “originalnoj poziciji jednakosti”, iza “vela neznanja” (hipotetički konstrukti koje Rawls uvodi u svoj liberalni politički vokabular). Koji bi principi iz njih proizašli?

Po njemu, mi ne bismo izabrali utilitarizam iza “vela neznanja”, jer mi ne znamo gdje ćemo završiti u društvu i društvenoj hijerarhiji, ali mi znamo posve izvjesno da ćemo željeti težiti našim ciljevima i biti tretirani s poštovanjem.

Da bismo se spasili ovih opasnosti, mi bismo odbili utilitarizam i složili se o principima jednakih temeljnih sloboda za sve građane, uključujući pravo na savjest i slobodu misli, i nastojali bismo da ovaj princip ima prvenstvo nad pokušajima maksimiziranja općeg blagostanja. Mi ne bismo žrtvovali naša fundamentalna prava i slobode za socijalne i gospodarstvene benefite – otuda njegov čuveni koncept “javnog razuma”.⁴

Ono, međutim, što najviše “žulja” i “bode oči” u Kantovu transcendentnom moralnom konstruktivizmu i što je najnesхватljivije i najobičnijem *common sensu* jest njegova propozicija da u vršenju dobrih djela iz savjesti

⁴ No o Rawslorvoj moralnoj epistemologiji i političkom konstruktivizmu, zbog kratkoće prostora u ovom izlaganju, ne bih trošio više tinte. Upućujem u tom smislu čitatelja na moju knjigu *Proboj ka Drugome*, Sarajevo, 2012.

– sažaljenja (osnovni koncept Schopenhauerove moralne filozofije), “bez obzira kako ispravna i kako god prijateljska ona mogu biti”, nedostaje moralna vrijednost. Ovo ne samo da je ultimativno kontraintuitivno nego se dramatično približava “moralno-epistemičkom simulakrumu”. Treba vidjeti drugi najmoćniji koncept moralne epistemologije novovjekovlja – onaj “mit-leida” Arthura Schopenhauera – da bismo, i pored sve simpatije za Kantovu moralnu epistemologiju, načinili supstancijalni otklon od njegova transcendentnog moralnog konstruktivizma. Jer, ako je moj motiv poštovanje transcendentnog principa, a ne “sažaljenje” prema drugom, upravo to negira “poštovanje” osobe kao “cilja po sebi”. Osoba kao “cilj po sebi” se ukazuje kao fantom, ubleha.

Pitanja za Kanta:

1. Ali šta to znači tretirati osobe kao “racionalna bića”, “vrijedna poštovanja”?
2. Kada mi djelujemo prema zakonu koji dajemo sami sebi, šta garantira da će svako izabrati isti moralni zakon? Ako je kategorički imperativ produkt moje volje, neće li različiti ljudi izabrati drugačije kategoričke imperitive?

Na ovo, najprirodnije od svih pitanja, Kant odgovara: “moralni zakon ostaje obvezatnim za svaku uporabu slobode svakoga pojedinca, čak i kada se ostali ne bi pridržavali ovoga zakona” (Kant, 1976: 487), a koji, zasigurno, ishodi iz njegova najdublje kenigsbergškog – luteranskog (neprijeporno najdublje evanđeljskog) naslijeđa. On nam se, međutim, s praktičnoga, pa i teorijskog stajališta ukazuje u potpunosti fragilnim i fikcijskim. Kod Kanta se radi o transcendentnom odvajanju “trebanja” i Bitka (to odvajanje, međutim, treba biti transcendentno, a nikako transcendentno – a što ono u biti i jeste, samo što ga je Kant nazvao “transcendentnim” – dakle, ono može biti samo kvazitranscendentno).

Izgleda da Kant misli da ćemo se mi svi složiti o istom “kategoričkom imperativu” – moralnom zakonu. No, kako, primjerice, tretirati one čija je univerzalna maksima u koju vjeruju da je moralno-epistemički istinita do stanja “super-potvrđljivosti” (L. Laudan) – “djeluj tako da maksima tvoje volje može vrijediti samo za tvoju solidarnu zajednicu”? Ovo pitanje najdublje zadire u suvremeni *conditio humana* koji danas najdramatičnije proživljavamo – planetarnog rastrgavanja drugačijih – “nižih” “kategorijalnih identiteta” (Ch. Taylor) i neprihvatljivih “slika svijeta”, za čija se uništavanja smatra da su apodiktički “moralno ispravna” i to, da tragika bude veća, od “najprosvjećenijeg dijela” međunarodne zajednice. Ovo povlači treće pitanje;

3. Kako se može biti sigurnim da moralnost postoji izvan igre moći i interesa unatoč sve snage i “uvjerljivosti”, bar na individualnoj razini, Schopenhauereva koncepta “mit-leida”?

Kad je u pitanju individualna razina univerzalizacije “kategoričkog imperativa” – možemo li mi biti sigurni da ćemo djelovati autonomno sa “slobodnom voljom”? I na kraju upit: Postoji li uopće u moralno-epistemičkom smislu i je li ma kako moguće nekakvo Kantovo sebstvo kao realni entitet u svijetu?

Radikalizirani princip (čitaj: “kategorički imperativ”) vodi “samoubojstvu”, ukazuje se kao “slijep”, nadasve “tvrdoglav”. Kant bez sumnje sam sebe stavlja na mjesto Boga (princip “Halaka”) – transcendentalno konstruirajući ne samo zemaljski nego i kozmološki princip moralnosti. “Ne čini nasilje nikad” čak i onda kada se ono čini neopravdano i ne izazvano prema tebi, “nikad ne laži”, čak i onda ako time nanosiš bol pa i smrt drugome. I to samo zbog razloga “poštovanja principa”!

Ako je nasilje uzvraćanje na nasilje – je li i to kršenje “kategoričkog imperativa” ili mi se nalaže nužnost i imperativ preslikavanja evangelijskog “okretanja obraza”? Dakle, unatoč kritici Lockeova moralnog empirizma – Kantov transcendentalni moralni konstruktivizam kao ponovno preslikani evangelijski moral – dekalogizacija morala. Otuda se u biti može govoriti o *simulakrum* karakteru Kantova transcendentalnog moralnog konstruktivizma.

Literatura

- Kant, Immanuel. *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1976.
Priganica, Mirsad. *Sebstvo kao iskustvo jezika*, Multiprint, Sarajevo 2003.
Rawls, John. *Political Liberalism*, Columbia University Press 1993.
Sandel, Michael. *Justice*, Penguin Books 2009.
Schopenhauer, Arthur. *O temelju morala*, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad 1990.
Sloterdijk, Peter. *Sphaeren II*, Suhrkamp 1999.

KANT AND UTILITARIANISM

Summary: Kant rejects Utilitarianism. He argues that Utilitarianism makes the rights vulnerable. Only because certain conception of “good” gives satisfaction (makes people “happy”) to many people does not make that conception “right”. Mere fact that majority, no matter how large, prefers certain law, “world view”, “comprehensive doctrine” does not make that law and that “world view” “just”. The insight that most profoundly marks his doctrine, contrary to Greeks, is the question – how we should behave in order to be “worthy of” happiness. Grounding morality on the interests and preferences of people destroys its dignity, it does not teach us how to differentiate between “right” and “wrong”.

Keywords: rights, majority, utility, world view, justice, dignity



ZLO U GRANICAMA SAMOG UMA

*Asim Mujkić**

Sažetak: U tekstu autor polazi od pitanja kako objasniti pojavu “zlog srca” i dijabolične osobe koja razvija maksimu kojom poništava moralni zakon, koja partikularizira kategorički imperativ, pa za “opći zakon” može da predloži takvo postupanje koje na prvo mjesto postavlja neki sasvim lični probitak ili pak probitak nacionalne, vjerske, rasne, odabrane grupe u koju se “utopio” subjekt. Prema Kantu, prihvaćanje *zle* maksime mora biti, da bi uopće bilo relevantno u moralnom smislu, izraz naše slobode. Ona se uvijek svodi na konkretno “da” ili “ne”, na “ovaj” ili “onaj” pravac djelovanja kada smo suočeni s nekom etički problematičnom situacijom. Upravo u tome, u toj konkretnoj, svakodnevnoj “mogućnosti samog sebe” je ono *zlastrašujuće* zla. Spuštanjem na teren “kulture”, odnosno *društvene uvjetovanosti* poroka, za što je Kant širom otvorio vrata u svojoj koncepciji radikalnog zla, a dalje razvila Hannah Arendt, omogućeno nam je da zlo vratimo u granice uma samog, da izbjegnemo njegovu ponovnu onto-teologizaciju, ili još gore, naturalizaciju.

Ključne riječi: zlo, sloboda, um

Uvod: Razumjeti zlo

U *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*¹ Immanuel Kant kaže: “Čovjek *sam sobom* mora sebe stvoriti, ili se već stvorio u šta god, u moralnom smislu, bilo dobro ili zlo. U bilo kojem slučaju to mora biti posljedica njegove *slobodne volje* (*Willkür*); u suprotnom, on ne može biti smatran odgovornim za to pa time niti biti dobar ili zao u *moralnom* smislu” (Kant, 1960: 40). Iz ovoga jasno proističe da je sloboda preduslov kako za ono dobro, tako i za zlo. Ukoliko je naš slobodan odabir slijediti ili pak ne slijediti ono što nalaže moralni zakon u vidu dužnosti i to zbog dužnosti same, bit ćemo u potpunosti odgovorni za takav izbor i njegove posljedice, na čemu, prema Kantu, i počiva razlika između dobrog i zlog čovjeka.

* Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Sarajevu, asim.mujkic@fpn.unsa.ba

¹ Knjigu Immanuela Kanta objavljenu aprila 1792. godine *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* koristio sam u engleskom prijevodu pod naslovom *Religion within the limits of reason alone* (1960). Koliko je meni poznato nije prevedena na bosanski, srpski, hrvatski ili crnogorski jezik, odnosno jezike. Okvirno bismo mogli njezin naslov prevesti kao “Religija u granicama uma samog” (što je bila izvorna inspiracija za naslov ovog teksta), ili “u granicama uma”, ili, s obzirom na to da u prijevodima na engleski jezik nailazimo i na izraz *mere reason*, moglo bi se prevesti kao “puki um” s obzirom na izvorno značenje pridjeva *blossen* kao “sam”, “čist”, “nag”.



Razlika između dobrog čovjeka i onoga koji je zao... ovisi o subordinaciji... tj. koju će od dvije pobude učiniti uslovom drugih. Posljedično čovjek (čak i onaj najbolji) postaje zao samo kada preokrene moralni poredak pobuda i kada ih pretoči u svoje maksime. Uistinu, on moralni zakon usvaja zajedno sa zakonom samoljublja; međutim, kada postane svjestan da ova dva ne mogu ići jedan s drugim, nego da se jedan mora potčiniti drugom kao vrhovnom uslovu, on pobudu samoljublja i njezine inklinacije čini uslovima pokoravanja moralnog zakona (Kant, 1960: 31).

Ovaj pravac prioritiziranja vlastitih inklinacija, “naginjanja”, naspram moralne obaveze Kant smatra “zlom maksimumom”. Zlo nastaje iz slobodnog pokoravanja partikularnoj, obično osjetilnoj pobudi koja se svodi na “*dispoziciju* volje da odbije sebe kao samoodređujuću ličnost” (Greene – Silber, 1960: cxiv). Dispoziciju (*Gesinnung*) Kant vidi kao krajnje mjesto odlučivanja individuuma i ona je stvar njegovog slobodnog izbora. Uvođenje koncepcije dispozicije volje individuuma važna je strategija u konstrukciji jedinstvene moralne osobnosti. Poput transcendentalnog jedinstva apercepcije u epistemologiji, dispozicija kao krajnji subjektivni topos odlučivanja slobodne volje pruža potrebno sabiranje koje se odvija kroz vrijeme, jedinstvo moralnog subjekta koje može biti pozvano na odgovornost. Bez nje, svaki akt – bio on moralan ili ne – bio bi za sebe, čineći s drugim takvim aktima puki mehanički zbir, arbitrarno uvezan unutar jedne osobe.

Nasuprot tome, naša dispozicija nam otkriva daleko više ono što mi uistinu jesmo nego naša pojedinačna djelovanja uzeta pojedinačno ili u zbiru. Dispozicija... je indikacija naše istinske i pune prirode koja je predmet, premda ne uvijek svjesne, slobodne volje u svakom datom momentu. Ona se odnosi na trajanje ili očuvanje naše intencionalne voljne opredjeljenosti. Dispozicija je *de facto* kontinuitet voljnog stremljenja... koja je od suštinskog značaja za vlastiti moralni identitet (Greene – Silber, 1960: cxvii).

Premda o tome ne govori izrijekom, preko koncepcije dispozicije kao kontinuiteta voljnog stremljenja individuuma, Kant, možda ne htijući, u moralnu filozofiju uvodi pitanje karaktera pojedinca. Razlog zašto se ljudi ipak opredjeljuju da jedni drugima čine zlo našao je u tzv. “zlom srcu” (“evil heart”; *Bösartigkeit – zloba*). Zlo srce je “mjesto gdje se nalazi ‘princip zla’ (*Böses Prinzip*) kao nešto suprotstavljeno principu moralnosti”² (Lara, 2001:

²Ali “zlo srce” ne smijemo shvaćati esencijalistički, dakle kao neku karakteristiku, nasljednu ili trajnu, ljudske prirode. Takav stav bi obesmislio Kantovu etiku. Ako bismo univerzalizirali čovjekovu sklonost zlu, dakle ako pod sklonošću podrazumijevamo, kako Kant kaže “subjektivni određujući temelj volje koji prethodi svakom činu” (Kant u Bernstein, 2001: 71), onda bismo zatvorili vrata svakoj “nadi za

5). U suprotnom, proces odlučivanja prioritizacije “bezvremenog”, univerzalnog moralnog zakona nad “vremenski” i partikularno određenim pobudama i inklinacijama ne bi trebao predstavljati neki naročiti problem za umno vođeni izbor koji samo potvrđuje slobodu. Uostalom i sam Kant prihvaća kao legitiman uzrok za devijaciju problem primjene univerzalnog načela na partikularni splet okolnosti u vezi s kojima treba donijeti moralno ispravnu odluku.

Kako objasniti pojavu zlog srca i dijabolične osobe koja razvija maksimu kojom poništava moralni zakon, koja partikularizira kategorički imperativ, pa za “opći zakon” može da predloži takvo postupanje koje na prvo mjesto postavlja neki sasvim lični probitak ili pak probitak nacionalne, vjerske, rasne, odabrane grupe u koju se “utopio” subjekt? Odgovor na ovo, naizgled jednostavno pitanje utoliko je teži jer je, upozorava nas sam Kant, “krajnji subjektivni temelj za usvajanje moralnih maksima neodrediv (...) a, s obzirom na to je usvajanje slobodno, njegov temelj (zašto se, naprimjer, odlučujem za zlu a ne za dobru maksimu) ne smijemo tražiti u bilo kojem prirodnom impulsu, već samo i uvijek u maksimi (...) mi se beskrajno referiramo unazad na seriju subjektivnih određenja, a da nikada nismo u prilici da dospijemo do krajnjeg temelja” (Kant, 1960: 17–18). Ovo zaplitanje u, Hegel bi rekao, “lošu beskonačnost” razloga, za Richarda Bernsteina je “razočaravajuće”, tim prije što, po njegovom mišljenju Kant zastaje na “čovjeku kao takvom” izbjegavajući da uđe dublje u problem “zlog srca”, odnosno individualni karakter ljudskog bića koji bi utjecao na slobodnu volju.³

Prihvaćanje *zle* maksime mora biti, da bi uopće bilo relevantno u moralnom smislu, izraz naše slobode. Ona se uvijek svodi na konkretno “da” ili “ne”, na “ovaj” ili “onaj” pravac djelovanja kada smo suočeni s nekom etički problematičnom situacijom. Upravo u tome, u toj konkretnoj, svakodnevnoj “mogućnosti samog sebe” je ono *zastrašujuće* zla. S druge strane, u tom pokušaju određenja *zle* inklinacije, propušta se drugi važan element etičkog prosuđivanja – konkretna etički konfliktna situacija i naše razumijevanje njezinih elemenata na koju će se, eventualno, odnositi maksima, bila ona dobra ili zla jer, piše Maria Pia Lara (2001a: 242), da upravo “moralni konflikti čine univerzalnost neodvojivom od partikularne lokalizacije”. Ili, kako to

povratak čovjeka dobrom s čijeg puta je skrenuo” (Kant, 1960: 39). Čemu onda kategorički imperativ i moralne maksime?

³ Kant je ovdje oprezan zbog mogućnosti pripisivanja zla samoj ljudskoj prirodi: “On je od prirode zao znači da se zlo može pripisati čovjeku kao vrsti; a ne da se takav kvalitet može izvući iz pojma njegove vrste (dakle, čovjeka kao takvog) – jer bi onda ono bilo nužno; već prije da na osnovu onoga što znamo o čovjeku iz iskustva ne možemo drukčije o njemu suditi nego da je zlo subjektivno nužno svakom čovjeku, pa čak i onom najboljem” (Kant, 1960: 27).

piše Susan Neiman (2020: 376), “ako želimo djelovati moralno, ne možemo se samo oslanjati na opći princip; moramo poći od onoga gdje jesmo”. U tom premošćivanju univerzalnog i lokalnog konteksta, unošenja ili uranjanja univerzalnog u partikularni kulturni kontekst, nalazi se i mogućnost davanja smisla moralnom zlu kao procesu univerzaliziranja onog partikularnog, odnosno, Schellingovim (2016) riječima, uzdizanja onog konačnog do samobitka.

Ako to sebe-postavljanje sada postavimo u centar, kao *samoljublje*, otvaraju se vrata mogućnosti proizvodnje zla kod individuuma bačenog u jedan neprijateljski kompetitivni društveni kontekst. Imajući to u vidu, Maria Pia Lara (2001: 5) smatra da se “otvorena sklonost zlu može lako dovesti u vezu s ekstremnim zlom kao kulturnim fenomenom kada čeznemo za vlastitom superiornošću nad drugima i dopustimo ljubomori i rivalitetu da postanu vodeće sile koje dominiraju i vode naš moralni karakter”. Samo samoljublje ohrabreno ekstremnim kompetitivnim uslovima koji dominiraju u društvu može usmjeriti Kantovog “dućandžiju” da fingira čestitost i poštenje s ciljem povećanja profita i da se racionalno opredijeli da slijedi dužnost, ali ne radi dužnosti same. Možemo se složiti sa zaključkom koji daje Bernstein (2001: 69) da “Kant zasigurno priznaje da temperament, porijeklo, društvene okolnosti i moralni razvoj individuuma utječu na njegov moralni karakter i izbore”, ali da ti elementi koji tvore dispoziciju sami “nisu nikada dovoljni da odrede naše moralne izbore”. Drugi, važan element koji je potreban za slijeđenje ili pak devijaciju prilikom pravljenja moralnih izbora svakako se tiče kognitivnih kapaciteta individuuma i njihove upotrebe.

U skladu s tim, Kant razaznaje nekoliko stupnjeva *propadanja* autonomnog htijenja ili, kako to sugerira Bernstein, stupnjeva “kapaciteta za zlo”. Prvi je, piše Kant (1960: 24), “slabost ljudskog srca... neotpornost ljudske prirode”. Na tom stupnju jasno razaznajemo šta nam nalaže dužnost, ali ne uspijevamo odoljeti izazovima, skloni smo samozavaravanju kao “glavnom mehanizmu koji ljudi upotrebljavaju kako bi izbjegli odgovornosti” (Allison, 2001: 96). Takva osoba je svjesna tog izbjegavanja, odnosno svoje slabosti. Na ovom stupnju dispozicija individuuma je dobra i ona nerijetko biva ojačana upravo svojom svijesti o slabosti.

Drugi stupanj Kant (1960: 24) naziva “nečistoćom volje” koju karakterizira “sklonost ka miješanju nemoralnih i moralnih motivacijskih uzroka”. Individuum već gubi sposobnost pri slobodnom izboru razlikovati moralne od nemoralnih motiva. “Na ovom stadiju”, pišu Greene i Silber (1960: cxxii), “*Willkür* obično djeluje prema zahtjevima moralnog zakona, ali motivaciona snaga htijenja ne potječe iz poštovanja prema njemu iz svoje vlastite slobode”,

pa je poklapanje moralnog zakona i samog djelovanja sve više stvar slučajnosti i prigodnog sklopa okolnosti nego što je stvar slobodnog samoodređenja moralnog subjekta. Takva osoba, ustvari, stalnim ponavljanjem ovog načina djelovanja i orijentiranja u svijetu “umire polaganom smrću morala u toj ispomiješanosti moralnih i nemoralnih pobuda... što podrazumijeva radikalnu promjenu dispozicije same od dobre k zloj” (Greene – Silber, 1960: cxxii).

Time su se stvorili uslovi za narednu, prema Kantu (1960: 24), konačnu fazu propadanja slobodne volje koju on naziva “opakošću” (*vitiositas, perversitas*) koja nije ništa drugo nego “sklonost k odabiru zlih maksima”. Na tom stadiju individuum *svjesno* preferira podvrgavanje moralne pobude onim nemoralnim i to je ono što konstituira pravo zlo, pri čemu, u većini slučajeva, on ne želi priznati svoje “zlo srce” ili zlu dispoziciju. Naprotiv, kako piše Martin Heidegger (2016: 320), ovdje svjedočimo svojevulji koja “hoće da bude osnov celine. Svojevulja može da uzdigne sebe iznad svega i može hteti da, polazeći od sebe, određuje jedinstvo principa. To moći je moć za zlo.” Individuum napušta samoodređenje kao samoograničenje, kao umno samopostavljanje svojih granica. To preokretanje određenja na sebe Kant (1960: 25) opisuje kao “pervertiranost ljudskog srca jer ono preokreće etički poredak (prioriteta) među pobudama slobodne volje”.

U tom kontekstu Kantova fraza “radikalno zlo” stječe svoj puni smisao, jer ono što je uistinu “radikalno” u pojmu zla je to da smo, kako piše Bernstein (2001: 82), “*radikalno* slobodni u izboru koji motiv da slijedimo i da smo za te izbore odgovorni (...) da *možemo* izabrati da odbijemo ono što nam um govori da treba da uradimo”, što znači da je zlo jedino moguće unutar granica samog, ili pukog uma, a da je svaki opis zla koji zli čin (krađa, prevara, a osobito ubistvo, masovno ubistvo, zločin genocida) smješta u sferu “neizrecivog”, “nepojmljivog”, “životinjskog”, dakle u sferu izvan uma, ne samo pogrešan put k razumijevanju zla nego i čin njegovog aboliranja u smislu legitimiranja neodgovornosti počinitelja za njegov slobodan izbor da “odbije ono što mu je nalagao um da treba da uradi”.

Međutim, ova mogućnost pervertiranja koja se dešava u fazi opakosti, moć da izaberemo da prihvatimo, ili pak da odbijemo ono što nam nalaže um, jasno nam sugerira da, kako to zaključuje Bernstein (2001: 82), “um sam nije dovoljan da odredi šta ćemo izabrati da uradimo”, čime se, barem na prvi pogled, nanosi ozbiljan udarac cjelokupnoj Kantovoj ideji. Um je, s druge strane, vidjet ćemo u analizi nacističkog zločinačkog režima, čak u stanju stvoriti čitav imaginarni svijet sa svojim pisanim i nepisanim pravilima i procedurama, eufemizmima i jezičkim akrobacijama koje naizgled “razrješuju”

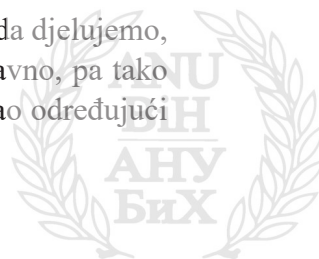
individuuma odgovornosti s obzirom na to da se proizvodi cijeli jedan nad-subjekt (Reich, nacija, rasa) koji navodno autonomno “donosi odluke”, ali, kako je suđenje nacistima pokazalo, uvijek se vraćamo na onu “radikalnu tačku”, na konkretno “da” ili “ne” individuuma u konkretnoj situaciji, na njegovu ili njezinu bit koja je sloboda od koje ne može pobjeći.

Kant (1960: cxxiii) se pokušao “osigurati” od ove radikalne mogućnosti pervertiranja, pa je naglasio da čak i za opakog individuuma, koji prema dispoziciji odabire zlu maksimu, “koji unatoč korumpiranom srcu ipak posjeduje dobru volju, preostaje nada za povratak onom dobrom”. Prema njegovom razumijevanju, čak ni opaka osoba ne može htjeti zlo radi zla samoga. Njegovo zlo je, ustvari, u tome da se ono “sastoji od njegovog htijenja da ignorira moralni zakon i da se suprotstavi zahtjevima tog zakona kada se on nađe na putu njegovih nemoralnih motiva” (Greene – Silber, 1960: cxxiv), što u konačnici znači da postoji samo htijenje da se ignorira, zaobiđe moralni zakon, a nipošto namjerno odbacivanje moralnog zakona, pa bi na Bernsteinov prigovor kako nam um sam nije dovoljan da odredi šta treba da radimo kantovac mogao replicirati da, bez obzira na to kako se opredijelimo da djelujemo, uvijek imamo slobodu koja osigurava *znanje* onoga šta je ispravno, pa tako uvijek postoji nada da ćemo jednom i to što znamo prihvatiti kao određujući princip djelovanja.

Radikalno zlo kao banalno

Nakon iskustva Auschwitzta izjednačavati nemoralne maksime “licemjernog dućandžije” i jednog Hitlera, potpisivati ih pod isti pojam zla, zvuči groteskno. Da li je, drugačije kazano, Hitlerovo *apsolutno zlotvorenje*, koje krši čak pravila instrumentalne racionalnosti i nemoralni motiv samoljublja,⁴ onda primjer svjesnog odabira činjenja zla radi zla samog? Da li je ipak zlo, kao apsolutno zlotvorenje, izvan granica uma samog? Ali, za neke autore kao što je Sharon Anderson-Gold, ovakvi zločini, koje dovodimo u vezu s nečovječnošću iskazanom prema drugim ljudima, samo se naizgled kvalitativno razlikuju od puke subordinacije moralnih uvida samoljublju, jer su u biti utemeljeni upravo na samoljublju kakvo je potaknuto u kompetitivnom društvenom kontekstu u kome su ljudska bića zateknuta. (...) Mi svoju sreću

⁴ Sjetimo se da se sistematska masovna ubijanja u Auschwitzu vrše doslovno do zadnjeg dana, dakle i onda kada je bilo više nego jasno da je rat izgubljen, da su troškovi eliminacije već dugo vremena postali neizdrživ teret za sve oskudniju njemačku ratnu mašineriju i privredu, što je po sebi iracionalno, suludo.



mjerimo usporedbom svoga sa stanjem drugih ljudi. Ovo nas, zauzvrat, navodi da žudimo za “stjecanjem naše vrijednosti u očima drugih”. U jednom kompetitivnom kontekstu, ta se žudnja postepeno transformira u čežnju za superiornošću, uz koju neizbježno dolaze i ljubomora i rivalitet. Na kraju, iz njih potječe ono što Kant naziva “porocima kulture”. U najekstremnijem izrazu, ovi poroci kulture postaju đavolski poroci (Allison – Anderson-Gold u Allison, 2001: 94–95).

Spuštanjem na teren “kulture”, odnosno *društvene uvjetovanosti* poroka, za što je Kant širom otvorio vrata u svojoj koncepciji radikalnog zla, a dalje razvila Hannah Arendt, omogućeno nam je da zlo vratimo u granice uma samog, da izbjegnemo njegovu ponovnu onto-teologizaciju, ili još gore, naturalizaciju. Da li je apsolutno zlotvorenje moguće razumjeti ne kao činjenje zla radi samog zla, već kao poseban vid, ili čak *krajnji* oblik propadanja autonomnoga htijenja obuhvaćenog Kantovim pojmom “opakosti”, čime radikalno zlo postaje upravo “banalno”? Na tom, uslovno ga nazovimo posljednjem, stadiju propasti autonomije, destruiira se sami moralni subjekt, dehumanizira, postaje prazna ljuštura, obezličava, da bi, u liku zlikovca Eichmanna, prema opisu Hannah Arendt, postao bićem “izvanredne plitkoće s jedinstvenom, vrlo autentičnom nemogućnošću da misli” (Cooke, 2001: 116). Savjest takvog ljudskog bića, a potom i sama dispozicija, potpomognuta je, piše Hannah Arendt (1994: 129), “birokratskom organizacijom njihovih postupaka”. Dešava se stapanje individuumu s kolektivitetom kao jedinstvenim subjektom, tijelom (političkim tijelom) koje u svom krajnjem obliku karakterizira ugasnuće autonomnog (dakle, moralnog) htijenja u htijenju jedne osobe, Vođe, Führera, koji je otjelovljenje narodne volje.

Ovdje posebnu pažnju treba obratiti na opakost kao pervertiranje moraliteta samog. Kako je vidljivo iz Eichmannovih svjedočenja, on zadržava formu moralnog prosuđivanja, čak je insistirao, kako piše Arendt, da je poštovao Kantov kategorički imperativ, ali je to prosuđivanje iz-opačeno, izokrenuto, iskrivljeno, jer ga je slijedio, ako mu je vjerovati da ga je slijedio, ne na umni način, s pozicije “svakog umnog bića”, čovječstva, univerzalističke perspektive, nego iz partikularne pozicije, s pozicije “volje Führera”, pa su djela nastala kao rezultat takvog pervertiranja, zle dispozicije, na Njimeškom sudu, s pravom okarakterizirana kao “zločin protiv čovječnosti”. Karakteristike te pervertirane moralnosti su, prema Hannah Arendt (u Allison, 2001: 89), “potpuna inkapacitiranost da se stvari sagledaju iz perspektive drugoga (...) inkapacitiranost da se prizna da drugi ima svoje stajalište (...) jedna moralna sljepoća (...) nepriznavanje ličnosti u drugome, Kantovskim terminima kazano,

status drugoga kao cilja po sebi (...) sve je to u temelju zločina genocida bez presedana”. Tu onda na djelu imamo potpunu destrukciju subjekta kao moralnog djelatnika, njegovo pretvaranje u praznu ljušturu koja se puni arbitrarnim sadržajem izvana, obično ideološkim pravorijekom, hirovitim nagovještajima ili odlukama Vođe, što je karakteristika individualnog subjekta u totalitarizmu. Riječima optuženog, Hitlerovog liječnika Karla Brandta, taj proces samodokinuća moralnog subjektiviteta pojedinca, stapanje ili disolucija u širi kolektivni subjektivitet odvija se na sljedeći način:

Autoritarno rukovodstvo utječe na ličnost i lična osjećanja ljudskog bića. U trenutku kada se ličnost *disolvira* u koncepciju kolektivnog tijela, svaki zahtjev isporučen toj ličnosti mora biti disolviran u tu koncepciju kolektivnog sistema. Stoga se zahtjevi društva stavljaju iznad svakog individualnog ljudskog bića... i ova individua... biva u potpunosti upotrijebljena u interesu tog društva (Brandt u Schmidt, 2007: 373).

Iako precizno opisuju taj proces disolucije ličnosti u kolektivno tijelo nacije ili rase, Brandt istovremeno time pokušava, ukazujući na to samodokinuće, donekle *opravdati* neke svoje postupke za koje je suđen prebacujući odgovornost na kolektivno tijelo. To po Kantu nije moguće, jer je sloboda u temelju odluke individuum da se slijedi “zla pobuda”, odnosno individuum je uvijek taj koji “na kraju” ima zadnju riječ. Stapanjem s kolektivnim tijelom ne nestaje u potpunosti individuum kao pripadnik ljudskog roda. Ili, kako je to jedan od sudaca na Nirberškom tribunalu u replici Brandtu postavio: “Nije li ipak istina da u svakoj vojnoj organizaciji, čak i onoj jedne autoritarne države, jednom dođe trenutak poslije kojega podređeni oficir koji prima naređenje podvrgava sebe individualnoj odgovornosti, barem u očima civiliziranog društva, za izvršavanje vojnih naređenja, posebno ako je naređenje nezakonito, ili ako prevazilazi granice ekstremne vojne nužnosti” (Schmidt, 2007: 373).

Na djelu su, moglo bi se tako reći, dvije forme, ili lice i naličje opakosti – *sebeljublje*, s jedne strane, uz istovremeno *sebe-gubljenje*, stapanje s višim subjektivitetom (rasa, nacija). Na razini sebeljublja, pojedinac osigurava preživljavanje, ali i napredovanje u hijerarhiji moći iz koje crpi vlastitu korist, dok na razini sebe-gubljenja svoju odgovornost za postupke delegira u izmišljeni svijet procedura, fraza, neke “opće volje” iz čije se perspektive on pojavljuje samo kao pijun velike šahovske table gdje poteze povlači uvijek neko drugi, a on, eto, tek slijedi naređenja. Iz te pervertirane moralnosti individuum ne priznaje ličnost drugoga, da je drugi cilj po sebi, najprije stoga

jer je izgubio svoju ličnost, jer se afirmira još jedino tako da ostvaruje cilj nečega izvan sebe samog. Kategorički imperativ, kako piše Allison, pervertira na jedan groteskni način pa glasi: “Djeluj tako da princip tvojih djelovanja može istovremeno biti princip zakonodavca ili zakona tvoje zemlje”, tvoje nacije ili rase, ili još preciznije, riječima Hansa Franka “nacističkog guvernera Poljske koji je sročio kategorički imperativ Trećeg Rajha: ‘Djeluj tako kao da bi Führer, da zna za tvoje djelovanje, to odobrio’” (Arendt u Allison, 2001: 88).

Kako se pak gubi ličnost i stvaraju pretpostavke za “zlo srce” ili nemoralnu dispoziciju? Hannah Arendt (1994: 129) kaže da “svaki put kada društvo, uz pomoć nezaposlenosti, isfrustrira malog čovjeka u njegovom normalnom funkcioniranju i normalnom samopoštovanju, ono ga navodi k posljednjem stadiju u kojem će on zdušno prihvatiti bilo kakvu funkciju, čak i onu dželata”. Ličnost tada ima tendenciju da se “disolvira”, odnosno da se stopi s nacionalnim tijelom ili subjektom. Ona nastavlja po refleksu da moralno prosuđuje, da slijedi imperativ koji je izraz moći univerzaliziranja, ali ovdje se univerzalizira partikularno (nacija, rasa, klasa), ili, šelingovski kazano, “konačnost uzdignuta do samobitka”. Sljedstveno tome, kao ishod takve pervertirane moralne prosudbe, ona može biti uvjerena da postupa moralno ispravno – jer, recimo, nesebično pomaže svom sunarodniku u nevolji, jer podnosi neku žrtvu za svoj narod – ali je već unaprijed partikularizirani horizont te prosudbe defektan, upravo *pervertiran*, on naprosto ne može postati općim zakonom, a samoljublje se stopilo sa samoljubljem partikularne grupe. Praktički um se ovdje, kako piše Bernstein, ustremkuje protiv uma. Ljudsko dostojanstvo te osobe zasjenjeno je nacionalnim i za njega se grčevito drži, jer joj je samo ono još preostalo. U svom tekstu “Organized Guilt and Universal Responsibility” Hannah Arendt opisuje to *propadanje* samoodređujuće autonomije pojedinca:

Karakteristična ličnost jednog čovjeka koji se može pohvaliti da je bio organizacijska sila ubijanja (...) on je “bourgeois” sa svim izvanjskim aspektima respektabilnosti, svim običajima dobrog *pater familias* koji ne vara svoju ženu i žudi da osigura pristojnu budućnost svojoj djeci. Taj posvećeni *pater familias* koji se ni o čemu ne brine toliko koliko o svojoj sigurnosti, transformira se po pritiskom haotičnih ekonomskih uslova našega doba u nedobrovoljnog avanturistu. Već u ranom stadiju nacističkoga *Gleichschaltunga* postalo je jasno da je zarad svoje penzije, životnog osiguranja, sigurnosti svoje žene i djece, takav čovjek spreman žrtvovati svoja uvjerenja, svoju čast i svoje ljudsko dostojanstvo (...) on je postao spreman da uradi doslovno bilo šta kada se ulog poveća i gola egzistencija njegove porodice ugrozi (Arendt, 1994: 128).

Istraživanje Hannah Arendt upravo je značajno zbog ovog uvida da počinitelj ratnih zločina ne ubija iz neke naklonosti k ubijanju, već naprotiv, u situaciji pervertirane moralnosti i delegiranja svoje subjektivnosti, pa time i svoje odgovornosti na neku veću, kao dio sistema koji ima svoje zaduženje, i radnu dionicu nekog višeg cilja, koji on lično možda i nije u stanju da vidi i shvati, samo ubijanje u toj razlomljenoj odgovornosti obavlja se kao posao, dužnost, pa se Eichmann čudom čudi zašto bi on bio odgovoran ako je samo slijedio naređenja i rad prema dodijeljenom mu opisu posla. Ali, unatoč tome, zamijeniti artikulaciju imperativa riječju Hitler ili nacija neće učiniti da kategorički imperativ nestane, što je još jedan od dokaza da zlo pripada unutar granica pukog uma. Počinitelji zločina mogu u suočenju sa žrtvama ili, kroz vrijeme, sa samim sobom, svjedoče tome brojni primjeri, biti *dozvani* kategoričkim imperativom sebi i sagledati ono što su učinili, *probuditi* vlastitu odgovornost. Odgovornost, iako je – privremeno – delegirana višem subjektu kojeg obično personalizira vođa i uski krug ljudi oko njega, koji čak izjavljuju da, poput iskupitelja, na sebe preuzimaju odgovornost za počinjena zlodjela, ništa nije manja za tog malog čovjeka, u prvom redu odgovornost za predavanje i transferiranje, na kraju odricanje od vlastite autonomije. Jer “temelj zla nalazi se u čovjekovoj tendenciji ili dispoziciji da hoće odbijanje sebe kao samoodređujuće ličnosti” (Greene – Silber, 1960: cxiv). Htjeti odbiti sebe kao samoodređujućeg subjekta istovremeno je htjeti odbiti *ljudskost*, svoju, pa time i svakog drugoga.

Imaginarni svijet distancirane moralnosti – Slučaj Karla Brandta

Međutim, šta je s vođama, onima koji pripadaju uskom krugu ljudi čija je (samo)volja istovremeno konkretizacija ubilačkog sistema u koji se utapaju ljudi kao što je Eichmann? Šta je s tim ljudima čija, često dvosmislena izjava, nagovještaj, postupak, jedan pogled, prešućivanje, postaje odmah predmetom interpretacija i direktiva koje razrađuju niži nivoi, baš prema imperativu kakav je formulirao guverner Frank? Stavovi tih ljudi, čak i privatno izrečeni, odmah postaju principi koji zahtijevaju da budu provedeni. Uzmimo za primjer Karla Brandta, Hitlerovog pratećeg liječnika, koji je na osnovu te bliskosti uživao neviđenu moć u strukturama Reicha. Osim liječničke dužnosti, Brandtu je bio povjeren, kako to piše Ulf Schmidt, “prvi program masovnog ubijanja u Trećem Reichu, takozvani program eutanazije” (Schmidt, 2007: 2).

Za razliku od Eichmanna koji je “vršio dužnost” i “izvršavao naređenja”, Brandt je pripadao uskom sloju ljudi u Reichu koji je dužnosti i naređenja propisivao legitimirajući ih kombinacijom naučnih medicinskih stavova, ideoloških postulata i fascinacija mitovima, misticismom i romantizmom. On, piše Schmidt (2007: 3), nije ni stranački ideolog, kao što su to bili Himmler i Rosenberg, ali nije ni tehnokratski počinitelj kakav je bio Eichmann, već “integralni član njemačke inteligencije koja je 1930-ih i 1940-ih bila voljna i ovlaštena da započne i podrži opresivnu, militarističku, rasističku i kolonijalističku vladinu politiku i na kraju pretvori njezin eksterminacijski potencijal u stvarnost”. Ali, vidjet će se, ono što je zanimljivo u jednom zločinačkom projektu, čak i osobe iz samog vrha uspijevaju da izmaštaju svijet fragmentirane odgovornosti, svijet distancirane moralnosti, i da je tako odgurnu od sebe pridržavajući se formi moralnog prosuđivanja. Taj izmaštani, iskonstruirani svijet, upravo je onaj kontekst koji omogućuje “opakosti” svoju “umnost” pa time i “legitimiranje” zlih postupaka.

Kao voditelju programa eutanazije, Brandtu je posebno bilo stalo do “moralnog opravdanja” svog programa, odnosno svoga udjela u njemu. U načinu na koji moralno opravdava program možemo detektirati krajnje granice moralnog pervertiranja sa svojim potpunim, idealističkim stapanjem s ideologijom nacizma, čiji je glavni postulat onaj o vrijednim i bezvrijednim, superiornim i inferiornim oblicima ljudskog života. Hannah Arendt pišući o Eichmannu spominje prerogativ genocida po kojem je Eichmann zapao u priliku da odlučuje koje će ljudsko biće živjeti, a koje neće. Međutim, činjenica je da su “bezvrijedni ljudi” Eichmannu već bili isporučeni, doslovno vozovima sa stočnim vagonima. Odluka na osnovu prerogativa genocida već je bila donesena na višim instancama Reicha.

Brandt je procedure eutanaziranja “bezvrijednih” ljudi legitimirao *rastezanjem* principa liječničke etike do njegovog konačnog pervertiranja, po kojem “ublažavanje patnje pacijenta po svaku cijenu predstavlja zadatak liječnika”, dodatkom koji kaže: “čak i ako ono podrazumijeva smrt pacijenta” (Schmidt, 2007: 7). Dakle, “nipošto” tu ne može biti riječi o ubijanju. Naprotiv, u pitanju je “medicinski tretman” usmjeren na dobrobit kako samog pacijenta čiji je život postao “bezvrijedan”, tako i na dobrobit samog društva kojemu je takav pacijent samo na teretu. Budući da je medicinski tretman usmjeren samo na biološku komponentu života, “sve aktivnosti liječnika trebaju biti usmjerene k poboljšanju i čuvanju biološkog kvaliteta zajednice, čime Brandt i mnogi nacistički liječnici iz vida gube individuuma. (...) Nacisti vjeruju da smrt defektne osobe poboljšava život zajednice i rase u cjelini” (Schmidt, 2007: 7).

Ta briga za individuum samo sa stajališta zdravlja kolektiva, rase, već na biološkoj osnovi obesmisli je svaku mogućnost autonomnog moralnog subjekta koja je u praktičnom smislu dopustila prožimanje “normaliteta” i “kriminaliteta”. Bolnice Reicha postaju, od jeseni 1939. godine, slijedom ovog pervertiranja, istovremeno i mjesta njege i liječenja i eliminacije individua, osobito djece, čiji su životi prema novouspostavljenoj Komisiji Reicha ocijenjeni kao bezvrijedni i “bez budućnosti”. Komisija je naložila obaveznu registraciju svih deformiranih novorođenčadi (u koje se ubrajaju djeca s Downovim sindromom, mikrocefalijom, hidrocefalijom, idiotijom, s fizičkim deformitetima i svim formama spastičke paralize). Prema riječima samog Brandta, Hitlerova glavna “instrukcija bila je da se svakoj ludoj (“insane” – A. M.) osobi koja je zapala u takvo stanje da više ne može na svjestan način učestvovati u životu olakša stanje uz pomoć smrti (...) da se tim sirotim bićima jednom zauvijek osigura smiraj” (Brandt u Schmidt, 2007: 129).

Ulf Schmidt (2007: 14–15) u djelovanju ljudi kao što je Karl Brandt, dakle osoba koje su se nalazile u uskom krugu moći oko samoga Führera, prepoznaje svojevrsnu praksu *distanciranog rukovođenja* (“distanced leadership”) koju definira kao “practiciranje utjecaja uglavnom uz pomoć susreta licem u lice, često u formatu jedan na jedan, s vrlo oskudnim papirnim tragom. (...) Sugovornik uvijek ostaje u poziciji da nagađa ili osjeća (...) Nacističko rukovodstvo kultiviralo je sistem uglavnom oralne komunikacije koji se oslanjao velikim svojim dijelom na generalizirane instrukcije i skrivene nagovještaje s ciljem očuvanja svoje distanciranosti od sfere kriminalnih aktivnosti”. Nagovještaji, usputne opaske, izražavanje zainteresiranosti ili obrnuto, kao geste Brandta i njemu sličnih, zračili su “dodatnim” ili “učitanim” značenjima, pa time i dodatnom moći s obzirom na polaznu pretpostavku sugovornika da su, zbog njegove blizine Hitleru, istovremeno i izraz Führerove volje. Nakon nagovještaja, sugovorniku ostaje da nagađa, odnosno da *učitava* volju Vođe, a sve prema Frankovoj formulaciji “kategoričkog imperativa”.

Druga faza programa eutanazije, koja je aktivirana na osnovu stvarne potrebe Reicha za slobodnim bolničkim krevetima, nakon poraza u Staljingradu, morala je biti organizirana i provedena tako da, kako piše Schmidt (2007: 229), “bude doslovno nemoguće povezati je s bilo kojim tijelom države i time implicirati nacističko rukovodstvo”. Nagovještaje i signale kao “zeleno svjetlo” za novu fazu masovnog ubijanja “bezvrijednih” sugrađana “odgonetali su”, “iščitavali” brojni operativci s terena, po klinikama. Da bi se zamaskirao program masovnog ubijanja koji je odobren s najvišeg mjesta, piše Schmidt (2007: 233), “nacistički rukovodioci su tako izobličili njemački jezik da je

postalo gotovo nemoguće doktorima i službenicima na terenu praviti razliku u značenju riječi, naime, da li npr. termin ‘evakuacija’ znači transfer bolesnika na sigurnije lokacije, ili u stvari znači ubijanje pacijenata”. Minskim poljem eufemizama, osobito kako se rat bližio kraju, nacistički rukovodioci su činili sve da zametnu trag koji bi mogao dovesti do njihove neposredne odgovornosti za zločine. Ovlaštenja za postupanje često su bila oralne prirode, i to obavezno prenošena preko nekog pouzdanog, vjerodostojnog posrednika.

Da je to uhodana praksa prilikom počinjenja djela genocida nalazimo i u primjerima počinjenih genocida nakon Drugog svjetskog rata. Oralno prenošenje direktiva s “vrha” preko vjerodostojnog posrednika zabilježeno je tokom suđenja na Haškom tribunalu u vezi s genocidom počinjenim u Srebrenici 1995. godine:

Predsjednik Kriznog štaba općine Bratunac Miroslav Deronjić pred haškim sudijama je rekao kako je, nakon pada Srebrenice, pukovnik Beara došao kod njega i rekao mu: “Gospodine Deronjiću, ja imam naređenje s vrha da ubijem zarobljene Muslimane.” To potvrđuje da je glavni realizator genocida za svoj plan tražio i dobio podršku civilnih organa na lokacijama masovnih egzekucija. Deronjić se sjetio i jednog razgovora koji je na Palama 9. srpnja 1995. imao sa Radovanom Karadžićem, koji ga je pitao šta on misli da treba uraditi s Muslimanima iz Srebrenice, a budući da Deronjić tada nije imao odgovor, Karadžić mu je povišenim glasom rekao: “Miroslave, to sve treba pobiti”, a zatim dodao: “Sve što stignete.” (Kozar, 2024).

U ovom primjeru vidimo vjerodostojnog posrednika koji kaže da “ima naređenje”, a njegova bliskost vrhu dovoljno “nagovještava”, “govori za sebe”. Istovremeno, imamo i živo sjećanje na “razgovor” sa samim “vrhovnikom” koji određuje pravac postupanja sa zarobljenicima. Ova dva elementa više su nego dovoljna za “učitavanje” zaključka šta se od lokalne vlasti očekuje da uradi.

Takav vid komuniciranja će na Nirnberškom sudu Brandtu omogućiti da, recimo, u vezi s programom eutanazije hladno izjavi “da su te aktivnosti provedene prema vlastitoj inicijativi ljudi na terenu” (Brandt u Schmidt, 2007: 249). Ako se pak uzmu u obzir rezultati takvog distanciranog rukovođenja, obavljena masovna ubistva eutanazijom od 1943. do 1945. jasno pokazuju da je takvo djelovanje “u nagovještajima” bilo vrlo uspješno. Taj prostor “nagovještaja” koji treba da se odgonetaju, “pročitaju”, stvara pretpostavke za naročitu vrstu “plauzibilnog opovrgavanja” ili kako to Schmidt (2007: 223) definira: “ideje udaljavanja sebe od ilegalnih aktivnosti uz istovremeno stvaranje dokaza na osnovu kojih će kasnije biti moguće negirati svoju uključenost i prebaciti krivicu na nekog drugog”. To je bio princip kojim je, pred

Haškim tribunalom, Deronjić pokušao opovrći svoju direktnu krivnju pozivajući se na Bearu i njegovo “naređenje s vrha” i razgovor s Karadžićem. Tako je distancirano rukovođenje dovelo do situacije “distancirane moralnosti” koja je teret moralne prosudbe, koja je već u dispoziciji uglavnom bila “pervertirana”, prepuštala potčinjenima kao što je Eichmann.

To obostrano “neznanje”, neznanje potčinjenih šta tačno rukovodioci žele da se uradi, kao i neznanje, ili preciznije kazano želja rukovodilaca da ne znaju šta tačno potčinjeni rade proizvelo je, piše Schmidt, naročiti “psihološki ustroj koji im je omogućio da žive u sivoj zoni između znanja i neznanja na osnovu koje su se mogli lako ubijediti da im je savjest čista” (Schmidt, 2007: 250; italik – A. M.). Time se potvrđuje Kantov uvid da čak ni opaka osoba ne može htjeti zlo radi zla samoga, već ga pokušava zamaskirati, racionalizirati, podmetnuti pod neku vrstu “više sile”, čak stvaranja jednog cijelog izmišljenog svijeta sastavljenog od nagovještaja i eufemizama, rastegljivih jezičkih konstrukcija iz kojega je pred Nirberškim sudom mogao izjaviti da je program kojim je upravljao, “program eutanazije bio motiviran jedino ‘ljudskim osjećanjima’” (Schmidt, 2007: 250) ublažavanja patnji i bolnog života nesretnih ljudi, ili, njegovim riječima: “Ubijeden sam da za sve ono što sam po ovom pitanju uradio mogu snositi odgovornost pred svojom savješću” (Brandt u Schmidt, 2007: 250). Perevertiranost moralnosti koja se dešava na stupnju opakosti, u konstruiranoj sivoj zoni “znanja-neznanja” omogućuje, kako iz ovog primjera možemo vidjeti, da htijenje da se ignorira, zaobiđe moralni zakon, legitimira tako što će ono preuzeti formu, izričaj samog moralnog zakona – u ovom slučaju, imperativa da se ublaže patnje nesretnih ljudi.

U stanju krajnje opakosti subjekt, koji više nije u stanju, kako kaže Arendt, u deliberaciju uzeti stajalište drugog, univerzalizirati, ne samo da gubi autonomiju stapajući se s neodređenom, mutnom, na eufemizmima i nagovještajima stvorenom sistemu nacije ili rase nego sada iz perspektive pervertirane, suštinski prazne, formulacije moralnog zakona pokušava da motri sebe na način da se prikaže kao da je djelovao u skladu s moralnim zakonom. Upravo takva strategija pervertiranja, u skladu s Kantovom idejom, pokazuje da je umno uvijek moguće “izvršiti test univerzalizacije”, da je “drugi” već uvijek tu, jer otkuda inače potreba nacističkih optuženika da zlotvorenju prikriju tragove, da ga zaodjenu u formu moralnog zakona? Čemu inače ta cijela šarada nagovještaja i eufemizama? Schmidt piše kako su “Brandt i drugi uspjeli stvoriti jedan izmišljeni svijet u kojem njihove instrukcije i direktive navodno nisu bile izrečene, u kojem su njihove savjesti bile negdje drugdje, u vještačkom svijetu koji je oslobođen moralne korupcije. Namjesto ubjeđivanja

sebe da nije uradio ništa ilegalno, Brandt je radije razvijao sliku svoje ličnosti i sebe kao nekoga ko je bio čvrsto vođen i da je stoga bio oslobođen bilo kakvog moralnog saučesništva” (Schmidt, 2007: 250). Na taj način moralni subjekt se *stapa* s izvanjskom silom koja djeluje kroz njega, bez njegova znanja. Zlotvorenje se pokušava *naturalizirati*, čime prestaje svaka individualna odgovornost. Zato je bila važna proizvodnja svijeta “znanja-neznanja”, jer znanje povlači sobom dužnost da se djeluje.⁵

Istovremeno, ništa bolje niti gore od Eichmanna, u svojoj “obezmišljenosti” Brandt je sve vrijeme slijedio pobude svoga samoljublja. Sam Martin Bormann će tako opisati Brandta kao “ambicioznog uspinjača i intriganta, osobu s kojom ne bih volio sjesti za isti sto”, kao osobu koja “ciljano plete svoju mrežu” (Bormann u Schmidt, 2007: 308–309) spletke u svom nezajažljivom grabljenju moći. Ništa bolji u ocjeni karaktera Karla Brandta nije bio ni Goebbels: “Brandt je izuzetno ambiciozan dečko koji ne poznaje nikakve obzire i svojim stalnim utjecajem na Führera uspijeva, manje-više, ostvariti svoje dalekosežne planove” (Goebbels u Schmidt, 2007: 309). Na taj način, riječima ljudi iz svog neposrednog okruženja, Brandt neposredno potvrđuje Kantov uvid da je takav odabir posljedica njegove *Willkür*, čime je ispunio uslove za pozivanje na odgovornost.

Literatura

- Allison, Henry E. Reflections on the Banality of (Radical) Evil. A Kantian Analysis, u: *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, ur. Maria Pia Lara, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 2001, 86–100.
- Arendt, Hannah. Organized Guilt and Universal Responsibility, u: Arendt, Hannah. *Essays in Understanding. 1930–1954*, Schocken Books, New York 1994, 121–133.
- Bernstein, Richard. Radical Evil: Kant at War with Himself, u: *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, ur. Maria Pia Lara, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 2001, 55–85.
- Cooke, Maeve. An Evil Heart. Moral Evil and Moral Identity, u: *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, ur. Maria Pia Lara, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 2001, 113–130.
- Greene, Theodore M. – Silber, John R. Introduction, u: Kant, Immanuel. *Religion Within the Limits of Reason Alone*, Harper and Row Publishers, New York 1960, vii–cxlvii.
- Heidegger, Martin. *Šelingova rasprava. O bivstvu čovekove slobode* (1936), Dereta, Beograd 2016.

⁵ Na suđenju jedan američki tužitelj rekao je sljedeće: “Po saznanju, Brandt više nije imao privilegij da šuti; bio je dužan djelovati. Brandt to nije učinio. On nije istražio navode o eksperimentima; nije nijednom uložio prigovor na sastancima; nikada nije tražio izvještaj od SS; nikada nije izvjestio Führera. Jednostavno je prihvatio ‘ulogu davanja saglasnosti’ u zločinačkoj upotrebi zatvorenika logora” (Schmidt, 2007: 264).

- Kant, Immanuel. *Religion Within the Limits of Reason Alone*, Harper and Row Publishers, New York 1960.
- Kozar, Đuro. Monstrum Beara: “Namjera uništenja Bošnjaka iz Srebrenice od 11. do 17. 7. 1995. bila je planirana u...”, *Slobodna Bosna, nezavisni informativni portal*, 1. 5. 2024. https://www.slobodna-bosna.ba/vijest/353780/monstrum_beara_namjera_unistenja_bosnjaka_iz_srebrenice_od_11_do_17_7_1995_bila_je_planirana_u.html.
- Lara, Maria Pia. Introduction, u: *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, ur. Maria Pia Lara, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 2001, 1–14.
- Lara, Maria Pia. Narrating Evil. A Postmetaphysical Theory, u: *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, ur. Maria Pia Lara, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 2001a, 239–250.
- Neiman, Susan. *Learning from the Germans. Confronting Race and the Memory of Evil*, Penguin Books, London 2020.
- Schelling, W. J. *Filozofska istraživanja o bivstvu čovekove slobode i predmetima koji su sa tim povezani*, Dereta, Beograd 2016.
- Schmidt, Ulf. *Karl Brandt*, Continuum Books, London – New York 2007.



EVIL WITHIN THE LIMITS OF REASON ALONE

Summary: In this text author starts with the question of explaining the appearance of ‘evil heart’ and diabolic person who develops maxim which cancels the moral law, who particularizes the categorical imperative based on which he or she proposes such a type of action which follows either some very personal gain or a gain for particular national, religious, or racially chosen group into which individual agent disintegrates. According to Kant, the acceptance of an evil maxim must be, in order to be morally relevant, an expression of individual freedom. It always comes down to either ‘yes’ or ‘no’, to either ‘this’ or ‘that’ direction of action when we are faced with a certain morally challenged situation. It is exactly in this concrete, every day’s possibility of acting of an individual lies the terrifying element of evil. By contextualizing, or emphasizing the social conditions for the occurrence of vice, which is the possibility opened by Kant’s insight, and further developed by Hannah Arendt, we are in position to take back the evil within the limits of reason alone and in such sway avoid its onto-theologization, or even worse, its naturalization.

Keywords: evil, freedom, mind



KANTOVA PRAKTIČNA FILOZOFIJA I KATEGORIČKI IMPERATIV U KONSTRUKTIVISTIČKOJ INTERPRETACIJI ONORE O'NEILL*

*Selma Alispahić***

Sažetak: Kantova deontološka etika koja pripisuje ključno mjesto umu u području praktičnog i insistira na dosljednom djelovanju u skladu s moralnim zakonom i djelovanju iz dužnosti, često se smatra previše zahtjevnom za mogućnost potpune i praktično plodne primjene, te se od svog postanka kritikovala zbog navodnog praznog formalizma i rigorizma. Onora O'Neill staje u odbranu Kantove etike od spomenutih prigovora, nudeći plauzibilno tumačenje značenja njenog vrhovnog praktičnog principa i baveći se njegovim odnosom spram konkretnog djelovanja, moralnih pitanja i dilema. U ovom radu, problematiziraju se praktičnost i primjenjivost kategoričkog imperativa (posebno se fokusirajući na njegovu formulaciju univerzalnog zakona) kroz njenu konstruktivističku interpretaciju koju je predstavila u djelima *Acting on Principle* (2013) i *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (1989). Cilj rada je ukazati na značaj ove perspektive za razumijevanje praktičnosti Kantove etike, te izložiti argumentaciju koja omogućava da se ona popularizira u savremenim okolnostima i razumije kao uistinu relevantna za rješavanje moralnih problema sa kojima se svakodnevno susrećemo.

Ključne riječi: kategorički imperativ, praktična filozofija, Kant, konstruktivizam, Onora O'Neill, formalizam, djelovanje

Uvod: Onore O'Neill i kantijanski konstruktivizam

Konstruktivizam je etička pozicija koja nudi metod ili procedure za izvođenje, tj. konstrukciju praktičnih principa, nasuprot realizmu kojih određeni set praktičnih principa smatra datom zbiljnošću. (Barry, 2013: 17–18). Prema etičarki Onori O'Neill, Kantova etika je konstruktivistička jer ne pruža gotova praktična pravila, nego ona predstavljaju rezultate aktivnosti racionalne subjektivne konstrukcije u konkretnom slučaju. Polazeći od Kantovih ideja i slijedeći ga, ona je pokušala eksplicirati, učiniti jasnijim i čak poboljšati neka njegova rješenja i tako pokazati da ona predstavljaju "utemeljen, adekvatan

* Univerzitet u Sarajevu, Fakultet političkih nauka, Odsjek Sociologija, selma.alispahic@fpn.unsa.ba

** Izlaganje na naučnoj konferenciji Simpozij u povodu 300. obljetnice rođenja Immanuela Kanta (1724–2024), 22. i 23. 4. 2024. godine, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

i snažan okvir za kritičko nošenje sa širokim opsegom etičkih problema, uključujući one koji su u domeni primijenjene etike.” (Achard et al., 2013: 2) *Acting on Principle* je njena doktorska disertacija, napisana pod mentorstvom Johna Rawlsa, koja je objavljena kao monografija 1975. godine. U ovoj knjizi, čiji se naslov može prevesti kao *Djelovanje na temelju principa*, O'Neill se bavi praktičnošću kategoričkog imperativa, i to specifično njegovom formulacijom univerzalnog zakona,¹ te pokušava demonstrirati, nasuprot kritikama koje to dovode u pitanje, da Kantova etika može biti vodilja za djelovanje, odnosno da “formalni pristup etici može biti plodonosan i praktičan”. (O'Neill, 2013: 9) Svoj kantijanski konstruktivizam O'Neill je dalje razvila i u drugim djelima, među kojima su knjige *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (1989), *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning* (1996), *Autonomy and Trust in Bioethics* (2002) i *Rethinking Informed Consent in Bioethics* (2007).

Formalizam i rigorizam Kantove etike

Prema O'Neill, Kantova etika je sposobna da nam pomogne da se nosimo s brojnim savremenim problemima, poput prava manjina, gladi u svijetu, pristanka pacijenata i etičke odgovornosti korporacija (Burton, 2021). Kada objašnjava zašto se, nakon intelektualnog nezadovoljstva modelima racionalnog izbora kojima se prvenstveno bavila, opredijelila za istraživanje Kantove etike, ona tvrdi da je upravo njena parsimonija ili formalizam ono što ju je privuklo, tj. mogućnost djelovanja na temelju minimalnih pretpostavki. (Burton, 2021) Međutim, optužba za “prazni formalizam” je jedna od najčešćih kritika njegove moralne filozofije, koju je formulisao već Hegel, kao i J. S. Mill, ali i kasniji tumači Kanta, poput Elizabeth Anscombe (O'Neill, 2013: 4). Ovaj prigovor često je bio praćen i prigovorom za “rigidnu neosjetljivost” ili rigorizam njegovog etičkog učenja, koji “negira značaj sklonosti/afekata u moralnom promišljanju” (Babić-Avdispahić – Mujkić, 2019: 106) što je prema O'Neill paradoksalno jer su, kako tvrdi u knjizi *Acting on Principle* ova dva prigovora nekompatibilna:

Formalizam tvrdi da principi uopšte ništa ne govore. Oni ne govore šta da se uradi, jer je ono što će se uraditi uvijek krajnje partikularno, a princip pokriva mnoštvo mogućnosti. A rigorizam kaže, nasuprot tome, da principi daju detaljne praktične algoritme. (Burton: 2021)

¹ “Ja ne treba nikada da postupam drugačije do tako da mogu takođe hteti da moja maksima treba da postane jedan opšti zakon.” (Kant, 2008: 29)

Analizirajući postavke Kantove etike, O'Neill (2013: 40) je došla do zaključka da ovi prigovori nisu opravdani, tj. da "kategorički imperativ može voditi djelovanje i ne vodi rigorizmu". Slično, i u knjizi *Constructions of Reason*, O'Neill tvrdi da "tradicionalne (i nekompatibilne) optužbe za prazni formalizam i rigidni preskriprivism nisu na mjestu. Kant nudi etiku principa, a ne pravila; on naglašava obaveze, a ne prava; unatoč kulturnoj miopiji njegovog ozloglašenog primjera, njegovo razmišljanje zahtijeva, a ne odbacuje osjetljivost na kontekst." (O'Neill, 1989: xi). Također, ona tvrdi da je upravo formalni karakter kategoričkog imperativa njegova osobita snaga jer, iako ne nudi konačan set određenih univerzalno važećih pravila, on nas ipak može voditi do etičkih odluka i zaključaka, tako bivajući u stanju da predstavlja "racionalni temelj za etiku i ozbiljno poštovanje diverziteta sadržaja različitih etičkih praksi i tradicija." (O'Neill, 1989: 104) Važan aspekt Kantove etike koji O'Neill kontinuirano ističe je da je ona etika principa, a ne pravila (O'Neill, 1989: 155) pri čemu principi nisu algoritmi (O'Neill, 1989: 216), odnosno Kantova etika "ne generira jedinstven moralni kod, ali ipak istovremeno nudi fundamentalne vodilje i predlaže vrste promišljanja koja nam mogu omogućiti da vidimo kako ove vodilje mogu biti uvedene u živote koje zapravo vodimo." (O'Neill, 1989: 161).

Kategorički imperativ kao test univerzalizabilnosti

Kantova moralna filozofija postulira postojanje moralnog zakona koji je smješten ne negdje izvan subjekta nego upravo u samoj volji. Taj zakon je objektivn i svoju objektivnost osigurava putem maksima, tj. subjektivnih principa htijenja, koji trebaju imati opšte važenje. Nasuprot utilitarističkim etikama, Kantova deontološka etika ne dozvoljava odstupanja od onoga što je ispravno, odnosno ne dozvoljava da se pri razmatranju moralnosti postupaka uzimaju u obzir njihove posljedice – vrijednost neke radnje jeste u samome htijenju, u nastrojenju volje, i to na način na koji to propisuje moralni zakon. Taj zakon na volju utiče tako da, kao ono jedino što sa sobom nosi apsolutnu nužnost, izaziva poštovanje, pri čemu su moralno ispravne radnje samo one učinjene iz dužnosti, tj. iz poštovanja prema moralnom zakonu.

Govoreći o dobroj volji kao onome jedinom što može biti bezuslovno dobro, s ciljem da obrazloži pojam i potrebnost moralnog zakona u obliku zapovijedi, Kant pravi razliku između apsolutno dobre volje i volje koja nije u potpunosti determinirana umom. Kada je volja apsolutno dobra, ona je cjelovito saobrazna moralnom zakonu, tj. determinacija volje objektivno i



determinacija volje subjektivno su po sebi istovjetne. Međutim, kada volja potrebuje prinudu da bi bila dobra, zbog toga što, pored njenog određenja kao svojstva umnog bića, ona je određena i kao svojstvo bića koje je izloženo empirijskim pobudama i naklonostima, tada se objektivna determinanta volje od strane uma, moralni zakon, pojavljuje u formi kategoričkog imperativa, kao ono prinudno i ispravljačko u odnosu na subjektivnu determinantu volje konačnih umnih bića. (Kant, 1979)

O'Neill Kantov kategorički imperativ naziva "testom univerzalizabilnosti" jer njegova svrha nije da generira određeni set moralnih principa, nego da pruži metod za ocjenu supstantivnih principa djelovanja (O'Neill, 2013: 53), pri čemu su za mogućnost ovog procesa odlučivanja ključne maksime kao "primarna, fundamentalna određenja volje same" (Babić-Avdispahić – Mujkić, 2019: 108) koja imaju propozicijski oblik i sadrže opis čina (O'Neill, 2013: 47). Prema O'Neill, Kant smatra da je jedini način da ljudi, u odsustvu izvanjski nametnutog autoriteta, djeluju na temelju (samonametnutog) autoriteta uma ukoliko djeluju prema principima koje drugi mogu prihvatiti, iako to neće nužno učiniti, tj. da se suzdrže od djelovanja prema principima koje drugi ne mogu prihvatiti (O'Neill, 1989: 22–23). U tome je smisao kategoričkog imperativa kao strategije koja nameće ograničenje našim maksimama i ne nudi precizne upute za djelovanje, ističući da treba djelovati samo na temelju maksima za koje se može htjeti da postanu opštim zakonom.

O'Neill objašnjava da kategorički imperativ kao test ima dva aspekta. S jedne strane, on tvrdi da moramo djelovati prema maksimi, a s druge da ona mora biti takva da se može htjeti kao opći zakon. Kada je riječ o prvom, on se može shvatiti kao pretpostavka drugog, jer "samo oni činovi koji utjelovljuju ili izražavaju sintaktički strukturirane principe ili opise mogu biti kandidati za konzistentnost ili nekonzistentnost" (O'Neill, 1989: 83). Nadalje, ona tvrdi da maksima mora obuhvatiti opis onoga ko djeluje, čina i situacije u kojoj se djelovanje dešava ili o kojoj ovisi, pri čemu su "maksime oni temeljni principi ili namjere kojima vodimo i kontrolišemo naše određenije namjere" (O'Neill, 1989: 84). Prema tome, "u primjeni kategoričkog imperativa na djelovateljevu maksimu, pitamo se da li je namjera prema kojoj djelovatelj djeluje ili hoće djelovati, koja vodi i kontrolišu druge, određenije namjere, konzistentno univerzalizabilna; ako jeste, prema Kantu, onda bar znamo da nije moralno neispravna i da neće predstavljati kršenje dužnosti." (O'Neill, 1989: 86).

Oblici nekonzistencije maksima i dvije vrste kontradikcija u pokušaju njihovog univerzaliziranja

Postoje, prema čitanju O'Neill (1989: 89), dvije vrste nekonzistencija koje mogu karakterizirati maksime i prije pokušaja njihove univerzalizacije, koje ona naziva konceptualnim i voljnim nekonzistencijama. U prvom slučaju, hoće se maksima koja pati od unutarnje konceptualne proturječnosti i tako se odnosi na nemoguće činove, kao kad se istovremeno želi brinuti za druge i uvijek sebe staviti na prvo mjesto, a u drugom, s obzirom na to da htijenje nije isto što i puka želja, nego podrazumijeva predanost i nastojanje da se htijenje ostvari (tj. podrazumijeva i htijenje ili namjeravanje nekih sredstava za njegovo ostvarenje), nekonzistencija postoji kad pojedinačne namjere nisu u skladu s opštijom namjerom koja im je u osnovi (O'Neill, 1989: 89–90).

Čak i kada su maksime u oba smisla konzistentne, pokušaj da ih se univerzalizira može rezultirati kontradikcijama (O'Neill, 1989: 94). Primjenjivost kategoričkog imperativa O'Neill pokazuje na mnoštvu primjera koji sadrže i tzv. pravne i kreposne dužnosti, tj. maksime koje ih izražavaju (maksime djelovanja i maksime svrha), pri čemu na prve primjenjuje test "kontradikcije u koncepciji", a na druge test "kontradikcije u volji" kao komponente ili oblike testa kategoričkog imperativa (O'Neill, 2013: 26–27). Kada se prosuđuje da li neka maksima može postati opštim zakonom, prvi korak predstavlja njeno prevođenje u univerzaliziranu formu, tj. u oblik univerzalnog moralnog zakona (O'Neill, 2013: 139–140).

Test kontradikcije u koncepciji referira na tzv. "unutarnju nemogućnost" (O'Neill, 2013: 148) i "označava odsustvo koherencije u okviru namjera određenog subjekta" (O'Neill, 2013: 159) kao što je Kant pokazao na primjeru davanja lažnog obećanja u kojem ta maksima postaje samorazorna jer se njenim postajanjem opštim zakonom urušava povjerenje kao pretpostavka bilo kakvog obećanja. Ili, primjerice, možemo konzistentno htjeti da postanemo robom, ali ta maksima postaje nemoguća kada se hoće kao opšti zakon, jer robova ne može biti bez gospodara (O'Neill, 1989: 96). Dajući nove primjere koje podvrgava ovom testu, O'Neill tvrdi da on zapravo "pita da li možemo simultano namjeravati uraditi x ... i namjeravati da svi drugi urade x (pretpostavljajući... da moramo namjeravati i neke uslove dovoljne za uspješno njihove izvođenje i normalne i predvidljive rezultate tog izvršenja)" (O'Neill, 2013: 159). Imajući to u vidu, test kontradikcije u koncepciji moguće je primijeniti za određenje etičkog statusa maksima i tako doći do

principa dužnosti za ispravno postupanje u konkretnom slučaju koji odgovara uobičajenom moralnom promišljanju (O'Neill, 2013: 162–163).

Maksime koje su konzistentne prije njihove univerzalizacije mogu također dovesti do kontradikcije u htijenju ili volji kada se pokušaju univerzalizirati. Drugi test kategoričkog imperativa pita o tome da li možemo *htjeti* da maksima postane opštim zakonom i, prema O'Neill (2013: 174), ovisi o ideji da posjedovanje određenih svrha predstavlja dužnost za ljude te o činjenici da htijenje nečega zahtijeva i druga htijenja koja su neophodna da bi se prvo moglo ostvariti (O'Neill, 1989: 98), odnosno da ljudi imaju svrhe za čije ostvarenje su im potrebna prikladna sredstva. Dvije takve dužnosti o kojima Kant govori su dužnosti samousavršavanja i pomaganja drugima (O'Neill, 2013: 181), koje se moraju hipostazirati kao “opšti zakoni” (O'Neill, 2013: 182–185). U skladu s tim, O'Neill smatra da je, budući da ove svrhe imaju moralno obavezan status, “kontradikciju [u volji] moguće derivirati iz pokušaja da se hoće kao univerzalni zakon maksima koja ih zanemaruje” (O'Neill, 2013: 182), poput maksime povrjeđivanja drugih ili odsustva brige za sopstveno zdravlje (O'Neill, 2013: 193).

Problem relevantnih opisa i potraga za fundamentalnim namjerama

U pogledu odnosa činova i principa, O'Neill (2013: 60) objašnjava da oni nisu u odnosu u kojem bi jednom konkretnom činu odgovarao samo jedan princip, a jednom principu samo jedan čin. Iz toga slijedi da “mora biti specificiran neki način odlučivanja o tome koje je od principa koji pokrivaju čin relevantno ocijeniti u datom kontekstu” (O'Neill, 2013: 61). Problem pronalaska ove metode O'Neill (2013: 61) naziva “problemom relevantnih opisa” i smatra da je to problem sa kojim se susreće svaka teorija koja predlaže neki uslov za moralne principe i tvrdi da može voditi djelovanje. O'Neill tvrdi da je upravo Kantov test univerzalizabilnosti ponudio “eksplicitno rješenje za problem relevantnih opisa” (O'Neill, 2013: 61) jer on omogućava da provjerimo i tako razlikujemo maksime koje je potrebno odbaciti jer ne mogu biti univerzalizirane, maksime koje su naprosto dopustive jer mogu, kao i one koje su moralno obavezne jer mogu biti univerzalizirane, dok njihove suprotnosti ne mogu (O'Neill, 2013: 25). Također, kao što smo ranije spomenuli, moralna vrijednost prema Kantu ne ovisi naprosto o univerzalizaciji partikularnih namjera onoga koji djeluje, nego upravo temeljnih namjera ili principa koji



su u osnovi drugih (O'Neill, 1989: 87). Maksime, drugim riječima, ne izražavaju određena moralna pravila, nego predstavljaju radije “neodređene vodilje u skladu sa kojima se može djelovati *samo* kada su *dopunjene* određenijim namjerama” (O'Neill, 1989: 152). One, riječima O'Neill (1989: 161), “nisu upisane na površini djelovanja”. Uzimajući to u obzir, kada se na jedan čin ili na njegove aspekte može primijeniti više opisa ili za njega postoji više mogućih maksima, test kategoričkog imperativa omogućava da se specificiraju opisi koji su u datoj situaciji moralno relevantni i razlikuju se od onih koji su moralno indiferentni ili posjeduju niži stupanj prioriteta (Hill, 2013: 39).

Predloženo čitanje primjene kategoričkog imperativa omogućava rješenje situacije u kojoj više mogućih maksima sadrži relevantan opis čina, tj. imaju moralni status zabrane ili obaveze. Kant se ovim problemom bavio u tekstu “O navodnom pravu na laganje iz čovjekoljublja” iz 1797. godine i tu je zauzeo stav da dužnost istinoljubivosti ima prednost u odnosu na sprečavanje njenih potencijalno tragičnih posljedica, tj. u odnosu na čovjekoljublje. Kant je tvrdio da “laž uvijek šteti drugome – ako i ne drugom čovjeku, onda ipak čovječanstvu uopće, budući da izvorište prava čini neupotrebljivim”, te da “svaki čovjek ima... najstrožu dužnost prema istinoljubivosti u iskazima, koju ne može zaobići, škodila ona njemu samome ili drugima. On sam dakle onome koji od toga trpi zapravo ne čini štetu, nego nju uzrokuje slučaj. Jer onaj u tome uopće nije slobodan birati, zato što je istinoljubivost (ako jednom mora govoriti) bezuvjetna dužnost.” (Kant, 2011)

U situaciji konfliktnih moralnih obaveza u kojoj je subjekat suočen s mogućnošću da uradi *x* iako to znači propuštanje činjenja *y*, ili da uradi *y* iako to propuštanje činjenja *x*, O'Neill (2013: 262) tvrdi da također treba biti primijenjen Kantov test univerzalizacije te da će jedna od mogućnosti uvijek biti teža za univerzaliziranje. Tako, ako je riječ o maksimama koje sadrže cjelovite opise čina poput “Reći istinu iako to znači dozvoliti (ili propustiti spriječiti) smrt” i “Spriječiti smrt iako to znači slagati”, obje mogu biti univerzalizirane kao opšti zakoni. Međutim, univerzaliziranje druge maksime podrazumijeva teškoće koje univerzaliziranje prve ne podrazumijeva: “Ako znamo da drugi neće slagati čak ni da bi spasili život, onda im teško možemo vjerovati u bilo kojoj situaciji potencijalne opasnosti. Namjeravanje... [ove maksime]... subjekta obavezuje na namjeravanje situacije koja sliči hobsovskom stanju prirode... Naša kooperacija sa drugima bi u takvoj situaciji morala biti brižljivo ograničena.” (O'Neill, 2013: 263). Iako prema Kantu laganje šteti čovječanstvu uopšte i urušava svaki osnov povjerenja u društvu, kao i mogućnost ugovora (Talanga, 1990: 191), prva максима ima prednost u odnosu na drugu.

Dakle, određivanje koja je maksima prioriteta maksima dužnosti u takvim situacijama uključuje razmatranja o tome koja od njih (premda nijedna neće rezultirati u kontradikciji), kad je zamišljena kao opći zakon, više teži stanju prirode u kojem je sve “djelovanje nesigurno” (O'Neill, 2013: 263–264). O'Neill (2013: 264) objašnjava da ovaj kriterij nije dat u Kantovim radovima, iako je “očigledno izvodiv iz njih”, te da “on ima prednost popunjavanja praznine u Kantovoj teoriji ispravnih odluka i polučivanja rezultata koji općenito potvrđuju naše intuicije”.

Zaključak: Praktična vrijednost Kantove etike

Vrijednost interpretacije koju nudi O'Neill je u tome što, polazeći od Kantovog određenja kategoričkog imperativa, uspijeva naći rješenje za ono što se obično razumijeva kao slabost njegove etičke teorije te na mnoštvu primjera konkretno pokazuje da je kategorički imperativ, daleko od toga da bude prazno, formalno i moralno pravilo koje vodi kontraintuitivnim zaključcima, neposredno praktičan, relevantan i sposoban da vodi moralno ispravne odluke i djelovanje, upućujući nas na to šta je potrebno uraditi u konkretnim situacijama. Interpretacija Kanta koju nudi O'Neill je takva da, čini se, dozvoljava izuzetke od moralnih principa koji prema Kantu jedino mogu biti principi ukoliko važe bez izuzetka. Međutim, riječ je o tome da ona formulira maksime koje su u osnovi principa tako da one uključuju cjelovito određenje djelovanja, tj. sve elemente relevantnog opisa čina, pa tako, primjerice, “zabrana prisile” može biti obavezujući princip, ali ako je ta maksima formulisana kao “zabrana prisile osim ukoliko će se tako zaštititi nevini”, onda je moguć izuzetak od prvog principa (Burton, 2021). Ona dakle smatra da praktično mišljenje mora biti osjetljivo na razlike u kontekstu posebnih situacija te da “fundamentalni principi mogu voditi i moraju ograničiti primjene na praktične probleme, ali da sami ne pružaju determinirane odgovore na naša moralna pitanja” (Hill, 2013: 39). Pored toga, njen je naročiti dodatak koji olakšava primjenu testa kategoričkog imperativa i odluku o statusu maksima u tvrdnji da u htijenju određene maksime moramo htjeti i neke uslove potrebne da se namjere uspješno izvrše, kao i normalne i predvidljive rezultate njihovog uspješnog izvršenja (Hill, 2013: 40).

Iako se može činiti da je revidiranje i reinterpretiranje Kantovih stajališta, posebno onda kada u pitanje dovodi zaključke koji se opšteprihvaćeno pripisuju Kantu ili ih je on eksplicitno izrekao, korak koji nas odvodi predaleko od legitimnog postupka interpretiranja, može se tvrditi i da ono pruža priliku

Kantovoj misli da živi u sadašnjosti i pronade mjesto u našem svakodnevnom praktičnom promišljanju. Jer, svaka teorija ima svoje nedostatke, a svrha etičke teorije, kao što tvrdi Aristotel, trebala bi biti da nam pomaže u djelovanju. Obznaniti te nedostatke i graditi na njenim fundamentalnim uvidima ne znači odbaciti teoriju, nego joj dati mogućnost da i dalje postoji u oblicima u kojima može ispunjavati zadatak na temelju kojeg jedino može polagati pravo na priznanje svoje praktične i etičke vrijednosti.

Literatura

- Babić-Avdispahić, Jasminka – Mujkić, Asim. *Etika*, Udruženje za filozofiju i društveno-humanistička istraživanja “Eidos”, Zenica 2019.
- Barry, Melissa. Constructivist practical reasoning and objectivity, u: David Archard, Monique Deveaux, Neil Manson – Daniel Weinstock (ur.). *Reading Onora O’Neill*, Routledge, London 2013, 17–36.
- Burton, Howard. Kant, *Applied: A Conversation with Onora O’Neill*, Ideas Roadshow 2021.
- Hill Thomas E., Jr. Varieties of constructivism, u: David Archard – Monique Deveaux– Neil Manson – Daniel Weinstock (ur.). *Reading Onora O’Neill*, Routledge, London 2013, 37–54.
- Kant, Immanuel. *Kritika praktičnog uma*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1979.
- Kant, Immanuel. *O navodnom pravu na laganje iz čovjekoljublja*, Pešcanik, 17. 5. 2011. <https://pescanik.net/o-navodnom-pravu-na-laganje-iz-covjekoljublja/> (20. 3. 2024).
- Kant, Immanuel. *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2008.
- O’Neill. Onora. *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- O’Neil, Onora. *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Talanga, Josip, Marulić i Kant o problemu laži, *Prilozi*, 31–32, 1990., str. 181–195.

KANT'S PRACTICAL PHILOSOPHY AND THE CATEGORICAL IMPERATIVE IN THE CONSTRUCTIVIST INTERPRETATION OF HONORE O'NEILL

Summary: Kant's deontological ethics, which places a crucial emphasis on reason in the realm of the practical and insists on consistent action in accordance with the moral law and acting out of duty, is often considered too demanding for the possibility of complete and practically fruitful application, and since its inception, it has been criticized for alleged empty formalism and rigorism. Onora O'Neill defends Kant's ethics from these objections, offering a plausible interpretation of the meaning of its supreme practical principle and addressing its relation to concrete actions, moral issues, and dilemmas. This paper problematizes the practicality and applicability of the categorical imperative (in its universal law formulation in particular) through her constructivist interpretation presented in her works *Acting on Principle* (2013) and *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (1989). The aim of the paper is to highlight the importance of this perspective for understanding the practicality of Kant's ethics, and to present arguments that allow it to be popularized in contemporary circumstances and understood as truly relevant for solving moral problems we encounter daily.

Keywords: categorical imperative, practical philosophy, Kant, constructivism, Onora O'Neill, formalism, action



KANT IZMEĐU RATA I MIRA, ILI REVOLUCIJA I PACIFIKACIJA KAO USLOVI GRAĐANSKOSTI*

*Alpar Lošonc** , Pavle Milenković****

Sažetak: Bavljenje ratom i mirom nije sporednog karaktera u opusu Kanta. Naprotiv, ovde se očituju suštinske crte njegovog mišljenja. Radi se o tome da se u pomenutim temama karakteristično prepliću nastojanja u pogledu uobličavanja političke filozofije, ali i filozofije istorije: one se nadovezuju na konceptualizaciju pacifikovanog međunarodnog poretka u znaku proširenog republikanizma. Posebno ćemo naglasiti relevantnost revolucije u Kantovoj filozofiji, značaj preobražaja principa francuske revolucije u cilju republikanizacije zajedništva, a posle toga ćemo u okviru istorijsko-filozofskih razmatranja progovoriti o projektu večnog mira. Utoliko, naša namera je da posrednim putem sledimo odgovarajuće motive i da tako ističemo one aspekte pomenutih filozofskih orijentacija *bez* kojih se Kantova projekcija o večnom miru, kao ni kosmopolitizmu, ne može razumeti.

Ključne reči: rat, mir, Francuska revolucija, istorija, republikanizam, građanstvo, zajednica

Kantova misao razvijena je u intenzivnom dijalogu sa socijalnom dinamikom XVIII veka. Hana Arendt dobro pogađa kada opisuje njegovu diskurzivnu poziciju zainteresovanog “promatrača gledaoca” (Arendt, 1982: 44–45; Feher, 1989: 162), što je, uostalom, Kantova figura. Valja dodati još jednu, samorefleksivnu figuru: kao pomni posmatrač vrtoglavog toka epohalne *francuske revolucije*, Kant istovremeno naznačuje i *želju* za “učestvom” koja se, kako je tvrdio, graniči sa “ushićenjem”. Iskonski motrilac koji ne interveniše, ali je istovremeno potaknut “željom” za participacijom – to je Kantova perspektiva. Francuska revolucija predstavljala je neizostavni horizont za njega, pa ova tvrdnja dobija na značaju kao najavljeni početak političkog moderniteta koji je i danas predmet rasprava (Beck, 1971: 411–412). To što Kant revoluciji dodeljuje izvanredni filozofski rang, opisujući je kao epohalni fenomen

* Srpska akademija nauka i umetnosti Beograd, e-mail: alpar@uns.ac.rs

** Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu, e-mail: pavle.milenkovic@ff.uns.ac.rs

*** Ovaj rad nastao je znatnom preradom teksta prethodno objavljenog na mađarskom jeziku pod naslovom “Kell-e Kant a világváltoztatónak?” (Da li nam je potreban Kant u promeni sveta?, Losonc, 2024).

koji se vazda opire “zaboravu”, pretvara revoluciju u događaj od svetskoistorijskog značaja.

Podsetimo na to da se sve dešava u kontekstu definitivne promene značenja pojma revolucije (Koselleck, 2006), koja nije više ciklični poredak kretanja, već je raskid sa datim društvenim određenostima. Ona od sada predstavlja interupciju u odnosu na prošlost, paradigmatični oblik *radikalnog raskida* koji se odvija inicijativom čoveka. Revolucija upućuje na oblikujuće *ljudske* praktične kapacitete, pa sa Kantom postaje jasno da je revolucija neizbežna kako bi se uzdrnali odnosi moći koji stavljaju okove na čoveka, kao i da se svet ne može dubinski menjati reformističkim polurešenjima.¹

Određenja “jakobinski Kant” ili “Kant revolucionar” (Tosel, 1988; Labica, 2016) metaforičnog su karaktera u odnosu na čoveka koji je iz svog rodnog mesta promatrao, i to u vidokrugu “nemačke bede” (Karl Marks je pisao o tome), epizode Francuske revolucije te koji je tvrdio da je iskustvo revolucije neophodno u pogledu moralnog obrazovanja. Iskustvo revolucije je poželjno jer nas povezuje sa onim što je iznad nas, dakle sa “idealnim”, što Kant posmatra u perspektivi morala koji se ostvaruje. To da revolucija stvara kopče sa momentom idealnosti, da se mora proći kroz njeno iskustvo zarad stizanja do idealnosti, naglašava prekretnički karakter francuske revolucije kao događaja koji je nepovratan, koji se ne može izbrisati iz sećanja. Neki Kantovi savremenici svedočili su da ga nije toliko skandalizovalo postojeće nasilje u okvirima revolucije, koliko pojava *kontrarevolucije* na površini, to jest gestovi zaokreta unazad (Tosel, 1988: 86). Pad revolucije je strahovita opasnost za opstojanje idealnosti, što dovodi do srozavanja moralne spremnosti.

Ali postoje i nedoumice u vezi s Kantovom naklonosti prema revoluciji, posebno suočimo li se sa njegovim pitanjem da li je pobuna naroda “pravno opravdano sredstvo” spram etablirane vlasti?² Odgovor koji je jednoznačno negativan, zbunjujuć za onog koji ima pred sobom sliku o filozofu zainteresovanom za revoluciju. Kako ćemo se ophoditi prema misliocu koji paradigmatično prezentuje *pravnu* određenost moderniteta (po njemu, prinudni mehanizmi prava drže zajedno čak i onu državu koja je “država đavola”), negirajući pritom “pravo na revoluciju”? Kako vrednovati argumentaciju filozofa koji snažno ističe javno pravo i javnu sferu te konstitutivnost javnosti, tvrdeći da “negodovanje” koje se preobražava u “pobunu” nikada ne može

¹ Kant inače koristi pojam “napredak”, prema nekim tumačenjima on je čak smislio ovaj pojam.

² Losurdo (1993: 96) tvrdi da Kant sledi refleksiju revolucionara po kojima je kralj pobunjenik, poentirajući da je Kantu stalo do uvažavanja legislativne moći naroda u odnosu na izvršnu vlast. Setimo se: republikanski ustav odvaja zakonodavnu moć od izvršne vlasti, a to je ono što Kant brani.

izdržati probu prava, jer se eventualna “maksima” povodom toga ne može opravdati u sklopu javnosti – takav gest bi, naime, pretpostavljao afirmaciju “skrivenosti”, lukavo pretvaranje i igru sa tajnom? Drugačije rečeno, pretvaranje pobune u pravo dovelo bi u pitanje princip javnosti, budući da validnost prava zavisi od adekvatne mogućnosti njegove reprezentacije u javnosti. Najzad, Kant zbunjuje i čuvenom argumentacijom u spisu o prosvetiteljstvu gde se sa *jedne strane* dopušta da, sledeći princip javnosti kritikujemo koliko želimo, dok sa *druge strane* nalaže neophodnost “povinovanja”, pa su neki tumači stekli utisak da Kant ipak zagovara slepo povinovanje. Kako, dakle, on gradi mišljenje?

Kant projektuje republikansku zajednicu ljudi spremnih za voljno prihvatanje mehanizama “građanske prinude”, za autonomnu samolegislativu, koji se istovremeno oslanjaju na sebe: on, dakle, sugeriše *republikanizaciju* zajedništva. Zajednica prava, odnosno zajednica posredstvom prava se ostvaruje u okvirima prinuda koje se slobodno biraju, što pretpostavlja da građanin određen slobodom ostvaruje sebe pomoću zakona slobodno uokvirenih – to je izraz zadobijene “autonomije” čoveka (Menke, 2010), odnosno konstitutivni odnos između slobode i samozadavanja zakona. U njoj, ljudi se okreću ostvarivanju sopstvenih projekcija sreće; država koja bi iz vidokruga pogrešno razumevanog dobrotvorstva pripisivala određene forme sreće, ubrzo bi se pretvorila u nosioca tiranije.

Ali da li je *dovoljan* momenat pravne samostalnosti u pogledu stvarnog učešća u *republikanizovanoj* zajednici? Da li se postaje građaninom praktikanjem bezrezervne lojalnosti prema sublimnim prinudama prava? Da li je dovoljna stečena pravna subjektivnost, to jest egzistencija autonomne pravne subjektivnosti, zarad toga da se obezbedi pristup kolektivnoj – javnoj moći? Nadalje: da li pomenuti oblik subjektivnosti iscrpljuje značajan Kantov pojam “samodovoljnosti” (*sibisuffitientia*), odnosno “civilne samostalnosti”? Odnosno: da li se *politička ekonomija* Kanta može pojednostaviti na skladno zajedništvo sitnih posednika okrenutih ka tržištu, kako se to često pretpostavlja? Na koncu, kako ćemo se odnositi prema izvedenoj razlici između aktivnih i pasivnih građana, ili kakav odnos praktikovati prema situacijama sluškinja i najamnih radnika kojima je Kant odista pripajao *pasivne* uloge?

Kant stavlja u prednji plan subjekte koji raspolažu “samostalnošću”: ne slučajno, povodom statusa građanina on menja trodelni princip francuske revolucije: sloboda – jednakost – *samostalnost* – uslovljavajući intrigantne odnose između njih (Lehmann, 1955: L. Bl F 7, 1). No njegova idealna država

nije harmonija različitih koegzistentnih vlasnika,³ jer fakat vlasništva *nije* dovoljan da bi neko postao građaninom. Kant ionako pod vlasništvom ne razumeva tek puko raspolaganje stvarima pravno utemeljenim jer istom registru pripadaju i različite “veštine”, čak i “nauka”. Karakterističan momenat je da vlasnik zemljišta uzalud raspolaže imovinom (štaviše, uzaludno raspolaže i ekonomskom autonomijom), čak i tada on je tek tipičan “podanik” (Lehmann, 1955). Ukoliko obezbeđuje samo sopstveni opstanak, vezan je za zemlju, on *ne* doprinosi uobličavanju javne moći, odnosno opstaje tek kao “podanik”. Postoji, dakle, “ne-građanska ekonomska samostalnost” (Vrusalis) – to znači da, bez obzira na činjenicu da Kant anticipira mogućnost da građanin *treba* da bude svoj sopstveni gospodar (*sui iuris*), odnosno da raspolaže “nekim vlasništvom” (Kant, 1992: 26–27), ovo nije novija varijacija “posedničkog liberalizma” (Macpherson, 1981).⁴

Naprotiv, Kant realizuje *dekonstrukciju* one grane liberalizma koja je upućena na vlasništvo kao ultimativni garant slobode. Mada priznaje da je srazmerno teško odrediti uslove pod kojima bi neko mogao da bude svoj sopstveni gospodar, jer ovde je neophodno da građanin ne prihvata da neko drugi “iskorišćava njegove sposobnosti za svoju korist” (Kant, 1992: 26–27): naravno, zbog ovog momenta je problematična pozicija najamnog radnika – no važno je napomenuti da Kant (koji razdvaja buržuja od građanina) objašnjava dati momenat tako da je osnovna prepreka u tome što najamni radnik zbog svoje stvorene – podređene pozicije *ne* može da služi javnom poretku. Argumentacija Kanta se ne može svesti na kritiku zastarelog feudalizma: ona duboko dotiče i moderno društvo. Pored pravne samostalnosti neophodno je i *aktivno* pripadanje, aktivna participacija povodom *javnog* poretka i *javne* pravde – zajedno sa drugima, ili, kako on kaže, “svi zajedno”, i to “istovremeno”. Ni siromaštvo nije dovoljno da se neko proglasi zavisnikom, odnosno “podanikom”.⁵

³ Beležimo interpretaciju koja je inspirisala i naše razmišljanje (Vrusalis, 2022). U nekim momentima se međutim naša argumentacija razlikuje od Vrusalisove: on odbacuje različite interpretacije pojma samostalnosti (na osnovu svojine, jer nemati svojinu podrazumeva mogućnost korupcije itd.), što i mi prihvatamo, uz napomenu o suženom opsegu republikanizma tumačenog u perspektivi mehanizama glasanja.

⁴ Da Kant sledi druge puteve u pogledu poimanja vlasništva u odnosu na anglosaksonce, te da se ne može svesti ni na legalizam, ni na ekonomizam, videti: Blumenfeld, 2024: 140. Ovaj autor ipak ne kaže jasno da li se Kant može smestiti u okvire posedničkog individualizma; videti takođe Brandt, 1974: 167–179.

⁵ O tome zašto treba pomoći siromašnima polazeći od odozgo postavljenih mehanizama videti: Holtman, 2004: 95, kao i: Tang, 2019: 205.

Ovde se susrećemo sa drugom preorijentacijom principa francuske revolucije: sloboda / jednakost / savez (*unio*) (Lehmann, 1955: L Bl D 13). Sledstveno tome, *republikanski* posredovana građanska samostalnost kao temelj kantovske republike ujedno je i republikanizacija građanstva. Iz toga sledi da su *i* angažman prema javnoj sferi *i* pravna samostalnost potrebni da bi neko mogao da bude građanin *republike*, odnosno da se oslobodi od sveza poslušnosti i heteronomije – pod ovim treba podrazumevati mogućnost da se bude autonoman, odnosno da neko ne bude rob onog “ciljnog usmerenja”, to jest one moći koja mu se nadređuje, odnosno da se čovek ne otuđi od “sopstvenih mogućnosti postavljanja ciljeva”, od svoje sopstvene subjektivnosti (Vrousalis, 2022: 455).⁶ Ne možemo se, dakle, nadati tome da će jednakost prava glasanja rešiti problem autonomnog delanja u republikanskoj zajednici gde se stvara javna moć (Vrousalis, 2022: 449). Treba neodložno postaviti pitanje: da li su oni koji su situirani u modernim (kapitalističkim) ekonomskim okvirima lišeni mogućnosti praktikovanja autonomije, da li su u mogućnosti da realizuju “samodovoljnost”? Kant nam posreduje *strukturalno* pitanje: kako se odnositi prema onima koji su sistematično utkani u situaciju da se “njihove sposobnosti” realizuju, ali sistematično za “korist drugih”?⁷

Treba još dodati neka određenja *republikanizma* koji negira despotizam kao sintezu nasilja i zakona (dakako, bez slobode)⁸ te koji podrazumeva bitno razdvajanje između zakonodavne i izvršne moći. Posle toga se naglašava značaj “oblika vladanja”: analiza delanja nosilaca vrhovne vlasti ne omogućava uvid kako se upravlja narodom, zahtevi uma se pokazuju tek u odnosu na *forme* vladanja. Tek ovi umno oformljeni zahtevi odmeravaju validnost oblika vladanja. Ili, kako Kant jezgrovito sugerije, tek u ovom kontekstu se osvetljava da li postojeća vlast nastupa prema narodu u skladu sa “principom” slobode.

Republikanski ustav (misaoni proizvod Kantovog junaka, “moralnog političara”), kao izraz zajedništva građanskog voluntarizma te kao idealni okvir, bitno se razlikuje od *demokratske* logike, pa je autoru *Kritike praktičnog uma* važno da odagna iluziju o tome da korača prema prošlosti u susret nekakvom arhetipu – obrascu. “Stari” ne dolaze u obzir, oni će se kad-tad vratiti despotiji. O demokratiji se govori izričito negativno, kategorija ili “moć

⁶ Na istom mestu se može čitati i o tome zašto Kanta ne smemo izjednačiti sa predlozima Sijea koji su isto tako smanjivali prava žena i dece (Vrousalis, 2022: 451).

⁷ Ovde se čak otvara prozor u odnosu na Marksovo poimanje eksploatacije (Vrousalis, 2023); o Marksovom oslanjanju na Kanta videti: Sicilia, 2022.

⁸ Setimo se toga da je Monteskje obnovio pojam despotizma koji je bio ionako popularan u XVIII veku (Gorišar, 1988: 8).

naroda” se dovodi u vezu sa moći neartikulisane gomile/mnoštva. Ovde se izražava nepokolebljiva skepsa prema neposrednoj demokratiji kao prema okviru samoreprezentacije i samokonstituisanja naroda. Narod ne može da “gospodari sobom”, pojačava argumentaciju Kant, opravdavajući sistem reprezentacije, kao i mehanizme posredovanja, ali nezavisno od naroda.⁹

Ali, nijansirajmo ipak sliku o “narodu”! Naime, republikanizam koji je, videli smo, od ključnog značaja za Kanta, postoji kao “pravo naroda” (Lehmann, 1955: L, Bl F 15); Hobs i Makijaveli to, međutim, tvrdi Kant, ne shvataju. Štaviše, Kant se na jednom krajnje interesantnom mestu ljutito protivi ideji koja izvirgava ruglu davanje prava navodno “sirovom” narodu koji je nezreo da bi realizovao slobodu (Kant, 2003: 254). Prema takvim zamislima, valja čekati pravi trenutak kako bi zreli ljudi mogli da zasluže željenu slobodu. Iz ovog momenta bismo dobili, kaže Kant, da prvo postoji “zrelost” koja pečati slobodu, tek posle toga dolazi praktikovanje slobode. Međutim, sloboda (Kant veli da čovek tek povodom nje iskušava sebe kao “inteligibilno biće”) je jednoznačna sa “*praktikovanjem*” slobode: čovek postaje “zreo”, odnosno transcendirira “samoskrivljeno nepunoletstvo” (da se pozovemo na ovu znamenitu tezu), da istrajava u pogledu praktikovanja slobode. To bi čak i Roza Luksemburg mogla da potpiše (mnogo kasnije i u dakako drugačijim istorijskim okolnostima) razobličujući kvijetistički stav da treba sačekati da “uslovi budu zreli”: sloboda postoji tek nakon što se otvorimo prema procesualno razumevanoj slobodi. Posle toga dolazi *learning by doing* – da se pozovemo na jednu poznatu naznaku.

Metaokvir svega toga je Kantova filozofija istorije.¹⁰ Hod istorije se javlja kao okvir koji pruža nadu (opet jedna želja u pojmovnom registru: čovek čak ima “prirodnu želju” za nadom) za moralni boljitak i realizuje smisao dijalektizovanom napretku koji pretvara zlo u dobro. Na osnovu toga može se afirmisati iskonska vezanost čoveka za postavljanje ciljeva. Ova nada kritikuje i *regresivnost* postojećeg kao stanje “previše civilizovanog” sveta – Kanta koji je široko recipirao Rusoa teško je nadlicitirati u oštrim opisima. U građanskom društvu, u ovom otelovljenju “nedruštvene društvenosti” nepoverenje sklapa celinu, ljudski odnosi se dinamiziraju na osnovu “častoljublja, lakomosti i vlastoljublja”, čak se i želja za prijateljstvom intenzivira na osnovu toga što se dolazi pod diktaturu “mnenja” drugih.

⁹ Zato Kant nije, *pace* Losurdo, jakobinac, on je nejakobinski republikanac; Robespijer i ostali su gajili skepsu prema reprezentaciji, videti: Hallward, 2017: 4; za različito stanovište videti: Fehér, 1989.

¹⁰ Interesantno je pitanje da li se Kant okreće takoreći protiv sebe sa istorijsko-filozofskim razmatranjima, ne bivajući siguran da istorijski tokovi nude uopšte neki smisao, odnosno predodređenje – cilj za čoveka (Mesterházy, 1995: 583).

No, filozofija istorije je prepuna rusoovski obojenih dijalektičkih šrafova: u istoriji vlada “antagonizam”, iskorak iz prirodnih određenosti omogućava samoreferencijalnost uma te mehanizme podešavanja pomoću civilizacije i kulture, kao i seriju zabrana, listu greha, na kraju i razarajuće ratove. Čovek se u njegovoj osnovnoj konstituciji tretira kao životinja koja menja sebe u procesima kulture i civilizacije.

Upravo ovde se javlja i *dijalektizovani odnos prema ratu*: on se *s jedne strane* predstavlja kao polje kolosalnog užasa (ponekad se povodom toga javlja i pojam varvarstva): Kant ponavlja i jednu staru tvrdnju da rat stvara mnogobrojne “loše” ljude. *S druge strane*, ratovi koji se množe sa širenjem kulture, omogućavaju rasprostiranje ljudi koji tako dospevaju do najvećih mogućih daljina, štaviše, pravo dijalektičko lukavstvo svetluca u tome što će upravo pakao rata iznuditi stvaranje normativnog republikanskog poretka. Doduše, Kant nagoveštava da će u nedostatku republikanskog ustava vladar pokazivati sklonost da iskoristi i “najmanju sitnicu” za započinjanje rata pa i ovde put do republikanizma vodi *preko* rata.

Istorijsko-filozofski sloboda počinje svoju putanju padom čoveka, njeni oblici očitovanja su elementi carstva zla; čovek mora da “iščupa” dobro iz zla da bi istorija pokazala smernost. Kant prikazujući ogromne protivrečnosti u toku istorije prezentuje snažne dvojnosti: kao što i spis o prosvetiteljstvu stavlja to u prednji plan, čovek je istovremeno *i* mašina *i* biće koje stremi ka slobodi – mi smo mašine u pogledu poslušnosti, i to u opetovanom praktikovanju realizacije želja (kao u Felinijevom filmu o Kazanovi, gde se prikazuje nadmetanje seksualnih kapaciteta, odnosno mašinizacija učinaka tela), istovremeno želimo slobodu, jer ono što Kant određuje kao “potrebu za umom” dejstvuje u nama.

Dijalektika koja se ovde pojavljuje: opozicije se transformišu u međusobnom odnošenju, zlo se pretvara u dobro – sledeći ipak ciljni smer. Hana Arent beleži o filozofu iz Kenigsberga da je uzimao u obzir “melanholiju” onih kontingencija koje nemilosrdno izbijaju na površinu u okvirima istorije; *pretpostavimo, dakle, da u istoriji u kojoj postoje* “klice” nastaju “ponukanosti”, te “antagonističke datosti” koje pokreću istoriju i omogućavaju orijentaciju (Ypi, 2010). Uobličava se određeni smer (uprkos kontingencijama) koji podaruje nadu da istorija ipak nije bez viših određenja te da sadrži mogućnost idealnosti, uprkos kognitivnim i drugim slabostima čoveka.

Drugačije rečeno, ova dijalektička konstrukcija omogućava Kantu da teološki promoviše prisutnost prirode u istoriji, dodeljujući takoreći *subjektivnost* prirodi, pa i određene namere prirode koja je, između ostalog, “veliki

mudrac” koji deli svet u oposebljene države te igra stvarajuću ulogu i u spisu o večnom miru. Funkcionišuća priroda hita da pomogne oronulom čoveku dospevajući u jednu složenu međuigru sa kulturom. Kant i sa profilisanjem svoje političke filozofije zadržava sliku o prirodi kao racionalizatoru (recimo, priroda ne radi ništa uzalud, nema “rasipanja” povodom nje); tako se otvara pitanje odnosa ljudskog agensa opterećenog kontingencijama (“potreba za umom”) i prirode kao “velikog umetnika”.

Istovremeno, upozoreni smo: *ne* može se izjednačiti istorija pojedinca sa istorijom roda, zbog čega se i veruje da u Kantovoj filozofiji obitava figura “istorijskog materijaliste” (Woods, 1998). Ovaj rasep je konstitutivnog karaktera. Kada formiramo sud o događajima istorije, treba prevazići pojedinačne perspektive, u protivnom nećemo sagledati teleološku strukturu istorije. To znači da ni turbulentnost “pojedinačnog moralizma” ni “institucionalni legalizam” neće omogućiti uvid u tokove moralnog boljitka koji upućuju na krajnji cilj – tako bi se mogla dodatno objasniti pomenuta nelagodna činjenica da Kant *istovremeno* sa ushićenjem govori o revoluciji, ali i negira pravo koje utemeljuje pobunu (Ypi, 2014a).

*

Kant, pisac projekta o večnom miru, mnogo puta je napadan. Za neke tumače njegova kosmopolitska liberalna racionalnost je prototip nadmoćnog prosvetiteljstva koji implementira ratove zarad pravila (Hanna, 2020; Черняев, 2024; Zhavoronkov, 2024). Isto tako, Kant je nepokolebljivi mislilac interventnog, liberalnog poretka koji je dao kompas u ruke i američkim neokonzervativcima koji bi da nametnu pravila čitavom svetu, sa neophodnom dozom nasilja (Buchan, 2002). Ali, ova misao je predodređena da promašuje: trebalo bi objasniti zašto Kant izričito zabranjuje intervenciju u unutrašnje stvari onih država koje ne odgovaraju “našim” političkim zamislima? Filozof koji je razmišljao o savezu naroda, o savezu posredstvom mira (ne upućujući na konstrukcije svetske države¹¹), mada ne briše njegovu evrocentričnost, razvija čak i kritičke elemente povodom kolonijalizacije (Flikshuh – Ypi, 2014), koji se iz kasnijih perspektiva mogu uklopiti i u sliku analize o imperijalizmu. Uostalom, za Kanta se prebrzo kaže da je on mislilac svetskog *poretka*

¹¹ Nedovoljno je prostora da bismo se ovde pozabavili raspravom o tome da li je posredi “svetska republika”, ili tek “savez naroda” (Höffe, 2011: 77; Bogdandy, 2003).

– njegovo insistiranje na “pravima ljudi” koja mogu da budu i “bitnija” od “poretka” nas opominje da budemo oprezni sa krajnjom ocenom.¹²

Pritom, smisao projekta večnog mira se pojednostavljeno prikazuje ukoliko se poentira to da Kant naivno nagovara postojeće države da odustanu od rata u okvirima federacije nacija te da prihvate ono što *in principio* svima odgovara, naime mir. On sam nalazi za shodno da nam da do znanja kako su mu jasne teškoće povodom postojanja antagonizama država: naznaka o izuzetno drastičnoj suprotnosti između ljubavi i navedenog antagonizma plauzibilno govori o tome. Ocena Kojina Karatanija (2014: XXI) da ovde nije posredi projekcija mira kao “pukog nedostatka” rata (odnosno da nismo svedoci tek negativnog određenja mira), koliko razmatranje toga šta je uopšte nužno da se pacifikuju antagonistički odnosi između država, što je očigledno skandalizovalo filozofa iz Kenigsberga, konvergira sa našom ocenom. Kant je relevantan u pogledu analize *uslova* za uobličavanje večnog mira: promatranjem tokova poslednje decenije XVIII veka on uviđa nužnost kontinuiteta između unutrašnjih i spoljašnjih aspekata politike.

Kant je morao znati za različite projekte mira u njegovoj epohi (Tuck, 2002: 219). Izvesno je da je, posmatrajući kao mislilac – gledalac ratove između država, morao biti zabrinut za sudbinu republikanski određene revolucije. Karatani ide toliko daleko da tvrdi kako Kant neminovno, čak i nevoljno, dolazi do toga da se i kapital i država moraju prevazići zarad održanja večnog mira. Nametnuti Kantu pojam kapitala na ovaj način je, međutim, rizični poduhvat te nema čvrste osnove u njegovom razmišljanju. Za razliku od Karatanija koji smatra da Kant projektom mira želi da dovrši buržoasku revoluciju, radi se o tome da filozof nastoji da republikanizuje svetsko stanje, da *dovrši* republikanizaciju građanske situacije i francuske revolucije, da dovede revoluciju idealnosti do kraja.

Karatani ima na umu izneti stav Kanta o tome da je oslobođena trgovina zalag nestanka rata. Teza da trgovci ne ratuju, već su skloni mirnoj razmeni, bila je često promovisana u XVIII veku, u okviru rasprava o interesima i strastima (Monteskje itd., Hirschman, 1977). Shodno tome, Karatani sugerše da Kant, uzdajući se u oslobađajuće dejstvo trgovine, zapravo finalizuje buržoasko poimanje sveta. Ali ovde izvedena argumentacija sugerše nužno proširenje *republikanizma* kako bi se očuvali krhki rezultati francuske revolucije.

¹² Hana veruje da je kod Kanta prisutan izvesni provokativni anarhizam u odnosu na poredak koji, barem u anglosaksonskom području, nije dovoljno primećen, jer su njegovi tekstovi previše zahtevni (Hanna, 2017).

Karatani pogađa kada uzima u obzir Kanta koji vidi srozavanje aktera revolucije koji se upliću u ratove: postoji konflikt između revolucije i rata. Ali ovaj tumač prenebrežava u kojoj meri je sam Kant menjao određene akcente povodom slobodne trgovine te da je izvorni stav umnogome promenjen. Filozof iz Kenigsberga je odista dugo pripisivao “konstitutivni” značaj trgovini u pacifikaciji sveta, ali je i u projektu o miru pretvorio (buržoasku) trgovinu u splet tek *iskustvenih* određenosti u svetskom poretku gde se umnožavaju veze, ali bez konstitutivnog značaja trgovine (Ypi, 2014). Kasni Kant vrši u stvari transformaciju značenja ekonomskog liberalizma, on tipično postaje širokogrud u odnosu i na određene mogućnosti protekcionizma. Najzad, ako želimo dodatno da komplikujemo njegovu argumentaciju u odnosu na rat, ali i u odnosu na trgovinu, onda bismo mogli dopisati stav iz *Kritike moći suđenja*, gde se ne usteže da govori o “uzvišenosti rata” i gde se kaže da intenzivirane opasnosti za dati narod izoštravaju spremnost za uzvišenost. Osim toga, Kant ovde govori izrazito negativno o “prostom trgovačkom duhu” koji je plod preterano “dugog mira” stvarajući situaciju u “kojoj mišljenje dotičnog naroda pada nisko” (Kant, 1975: 149). Ovo je veoma daleko od uveravanja da *buržoaski* momenat trgovine donosi izbavljenje.

Prema tome, ulog projekta večnog mira je u tome da se *ono idealno revolucije može spasiti tek proširenjem republikanizma na svet*. Karakteristično je da Kant na jednom mestu projicira čak povratak trijadičnoj strukturi nosećih principa francuske revolucije: sloboda / jednakost / bratstvo (Lehmann, 1955: L BL D 13 I; 139), pa tako dobijamo već treću varijantu njegovih zamisli o revolucionarnoj koncepciji koja se čak i nominalno vezuje za francuski triptihon. Valja primetiti da se ovakav iskaz izgovara u svetlu “unifikacije” svetско-građanskog stanja, odnosno u kontekstu *kosmopolitskog republikanizma*. To jeste smisao projekta večnog mira koji ne prestaje da bude aktuelan – sa svim kritičkim nabojem u odnosu na postojeće stanje sveta.

Literatura

- Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1982.
- Beck, Lewis W. Kant and the Right of Revolution, *Journal of the History of Ideas* 32 (3), 1971, 411–422.
- Blumenfeld, Jacob. *The Concept of Property in Kant, Fichte, and Hegel. Freedom, Right, and Recognition*, Routledge 2024.
- Bogdandy, Armin von. Demokratie, Globalisierung, Zukunft des Völkerrechts – eine Bestandsaufnahme, *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* 4, 2003, 853–877.

- Brandt, Reinhard. *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1974.
- Buchan, Bruce. Explaining War and Peace: Kant and liberal IR theory, *Alternatives* 27, 2002, 407–428.
- Черняев, Анатолий. Ауфвидерзейн, Кант, Вестник, 16. 2. 2024. <https://www.vedomosti.ru/opinion/columns/2024/02/16/1020578-ufviderzein-kant>.
- Fehér, Ferenc. Practical Reason in the Revolution: Kant's Dialogue with the French Revolution, *Social Research* 56 (1), Spring 1989, 161–185.
- Flikshuh, Katrin – Ypi, Lea (ur.). *Kant and Colonialism*, Oxford 2014.
- Gorišar, Alen. *Struktura saraja. Azijatski despotizam kao tvorevina mašte na Zapadu u XVIII veku*, Zodijak, Beograd 1988.
- Hallward, Peter. Concentration or representation: The struggle for popular sovereignty, *Cogent Arts & Humanities* 4, 2017: 1390916. <https://doi.org/10.1080/23311983.2017.1390916>.
- Hanna, Robert. Exiting the State and Debunking the State of Nature, *Con-Textos Kantianos, International Journal of Philosophy* 5, Jun 2017, 167–189.
- Hanna, Robert. The Kant Wars and The Three Faces of Kant, *Contemporary Studies in Kantian Philosophy* 5, 2020, 73–94.
- Hirschman, Albert O. *The passions and the interest: political arguments for capitalism before its triumph*, Princeton University Press, Princeton 1977.
- Höffe, Ottfried (ur.). *Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2011.
- Kant, Immanuel. *Kritika moći suđenja*, preveo Nikola Popović, BIGZ, Beograd 1975.
- Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Mit einer Einleitung und Anmerkungen*, ur. Bettina Stangneth. Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003.
- Kant, Immanuel. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf*, ur. Heiner F. Klemme, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992.
- Karatani, Kojin. *The Structure of World History, From Modes of Production to Modes of Exchange*, Duke University Press 2014.
- Koselleck, Reinhard. Revolution als Begriff und als Metapher. Zur Semantik eines einst emphatischen Worts, u: *Begriffsgeschichten, Studien zur Semantik, und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Suhrkamp 2006, 240–252.
- Labica, Georges. *Robespierre, Politique de la philosophie*, La fabrique, Paris 2016.
- Lehmann, Gerhard. *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. XXIII, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Walter de Gruyter et Co, Berlin 1955.
- Losoncz, Alpar. Kell-e Kant a világváltoztatónak?, *Mérce*, 27. 4. 2024. <https://merce.hu/2024/04/27/losoncz-alpar-kell-e-kant-a-vilagvaltoztatonak/>.
- Losurdo, Domenico. *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant*, Presses Universitaires de Lille 1993.
- Macpherson, Crawford B. *Politička teorija posjedničkog individualizma*, Pitanja, Zagreb 1981.
- Menke, Christoph. Autonomie und Befreiung, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (5), 2010, 675–694.
- Mesterházy, Miklós. A fordító utószava, u: *Történefilozófiai írások*, Ictus, Budapest 1995.
- Sicilia, Andrés Sáenz de. Being, becoming, subsumption, The Kantian roots of a Marxist problematic, *Radical Philosophy* 2 (12), Spring 2022, 35–47.

- Tang, Peifeng. *Eigentum und Staat bei Immanuel Kant*, Duncker & Humblot, Berlin 2019.
- Tosel, André. *Kant révolutionnaire (Droit et politique)*, PUF, Paris 1988.
- Tuck, Richard. *The Rights of War and Peace, Political Thought and International Order from Grotius to Kant*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Vrousalis, Nicholas. *Exploitation as Domination*, Oxford University Press, Oxford 2023.
- Vrousalis, Nicholas. Interdependent Independence: Civil Self-Sufficiency and Productive Community in Kant's Theory of Citizenship, *Kantian Review* 27, 2022, 443–460.
- Williams Holtman, Sarah. Kantian Justice and Poverty Relief, *Kant-Studien* 95, 2004, 86–106.
- Woods, Alan. Kant's Historical Materialism, u: *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*, ur. J. Kneller, S. Axinn, SUNY Press, Albany 1998.
- Ypi, Lea. Commerce and colonialism in Kant's philosophy of history, u: *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*, ur. Katrin Flikschuh, Lea Ypi, Oxford University Press, Oxford 2014, 99–126.
- Ypi, Lea. Natura Daedala Rerum. On the Justification of Historical, Progress in Kant's Guarantee of Perpetual Peace, *Kantian Review* 14 (2), 2010, 118–148.
- Ypi, Lea. On revolution in Kant and Marx, *Political Theory* 42 (3), 2014a, 262–287.
- Zhavoronkov, Alexey. Kant and Russia's War in Ukraine: Another Campaign Against 'Cosmopolitanism'?, *Reservatio mentalis*, 21. 2. 2024. <https://www.reservatiomentalis.com/p/kant-and-russias-war-in-ukraine-another>.



KANT BETWEEN WAR AND PEACE, OR REVOLUTION AND PACIFICATION AS CONDITIONS OF CITIZENSHIP

Summary: Dealing with war and peace is important momentum in Kant's work. In fact, the essential features of his philosophy are revealed here. The efforts regarding the shaping of political philosophy, but also the philosophy of history, are characteristically intertwined here: they build on the conceptualization of a pacified international order in the sign of expanded republicanism. We will especially emphasize the relevance of the revolution in Kant's philosophy, the significance of the transformation of the principles of the French Revolution in order to republicanize the civic community, and after that we will talk about the project of eternal peace within the framework of historical-philosophical considerations. To that extent, our intention is to indirectly follow the appropriate motives and thus highlight those aspects of the mentioned philosophical orientations without which Kant's projection of eternal peace, as well as cosmopolitanism, cannot be understood.

Keywords: war, peace, French Revolution, history, republicanism, citizenship, community



TREĆI DEFINITIVNI ČLAN VJEČNOG MIRA I SUVREMENE MIGRACIJE

*Nerzuk Ćurak**

Sažetak: Naš današnji svijet obilježen je migracijama. Velike seobe ljudi utjecale su na širenje procesa radikalne sekuritizacije svijeta i iz njega proizašle normativizacije, koja je ideju granice pretpostavila ideji humanuma. Moguća dehumanizacija Evropske unije kroz negaciju kozmopolitizma kao ključne vrijednosti EU vraća nas na Kantov *Vječni mir*, taj trajni model bolje, inkluzivnije Evrope. U tom kontekstu treći definitivni članak *Vječnoga mira* treba promatrati kao izvorište i sastavni dio Evropske unije u čijem vrijednosnom imaginariju gostoljubivost zauzima ključno mjesto.

Ključne riječi: svjetski mir, gostoprimstvo, migracije, migranti, granice, kosmopolitizam, Drugi, strah od Drugoga

Tekst

Na dugoj vertikali kritičkih opservacija Kantovog remek-djela *Vječni mir* možemo pratiti i pozitivne i negativne valorizacije ovog zemaljskog mirovnog manifesta, ovisno o, rekao bih, etičkoj i metodološkoj poziciji autorâ. Sklon sam onom razumijevanju Kantovog besmrtnog traktata, kako su ga kroz svoje radove kontekstualizirali, rekontekstualizirali i dekontekstualizirali Seyla Benhabib, Martha Nussbaum, Jürgen Habermas, Ulrich Beck, Dieter Senghaas i, na kraju, Ulrike Guérot s knjigom *Zašto Evropa mora postati Republika*. Također, ovaj rad je djelimično naslonjen na moja prethodna istraživanja filozofije suvremenih migracija, objavljena u tekstu *Dugo putovanje migranata u Evropsku uniju* (Ćurak, 2021: 237–246).

Mir – regulativna ideja uma

Odgovorna interpretacija Kantovog besmrtnog djela, pa tako i *Vječnog mira*, kao filozofskog traktata u kojemu genije napušta predrasude svoga doba i

* Redovni profesor Fakulteta političkih nauka Univerziteta u Sarajevu, dopisni član ANUBiH, nerzuk.curak@fpn.unsa.ba

tri ključne redukcioniističke teorije koje su oblikovale 18, 19. i početak 20. stoljeća – geografski determinizam, socijalni darvinizam i biološki imperijalizam, ne može zanemariti da se u Kantovom slučaju radi o naročitom djelu ljudskog mišljenja,¹ sposobnog da samog sebe i ograničenja pripadajućeg rasiističkog doba, prevaziđe. Ovo naglašavam zbog sklonosti da se u različitim oblicima mišljenja svijet motri iz ugla svog doba bez želje za razumijevanjem uvjeta doba u kojemu je nastao neki važan misaoni rezultat.

Malo sam se počeo osipati od ideja koje insistiraju na onoj vrsti objektivizacije mišljenja tako što svako mišljenje zasnovano na vrijednosnom imaginariju koje uključuje etos univerzalnog, a isključuje oholost tzv. moralne neutralnosti smatraju nedopustivim prokliznućem *lijepih duša*, tih *vrljih tješitelja* koji suspenzijom neutralnosti omekšavaju stvarnu misaonost. U tu gabulu može se na taj način smjestiti i Kant, jer je *Vječni mir* generiran iz ideje slobode koja je s onu stranu bilo kakve moralne neutralnosti.

Vječni mir je utopijski projekt, spojiv s idejom povijesti, napisan u punoj Kantovoj zrelosti i nije nikakva spekulativna tlapnja, nikakva interpretacija svijeta izvan historije. Kantovo uvjerenje da je mir *regulativna ideja uma* jedan je od apriornih principa od kojeg polazimo u razumijevanju mogućnosti da Zemlja ima mir, ali ne samo kao teološki imperativ već kao teleološki način spoznaje svijeta – u umu naša planeta jeste mirovni projekt ljudi. No da je tako lako materijalizirati umne slike, vječni mir ne bi bio moguć samo na grobljima već bi gospodario i svijetom života. Ipak, Kantu je od *trenutne provedbe važnije utemeljenje principa*, kao tendencija, intencija i latencija sljedeće mirovne forme koju smo kao ljudska zajednica nastojali graditi i još uvijek gradimo, uprkos sumnjama.

Vječni mir ozbiljan je teorijski izvor i vrijednosni nacrt buduće mirovne forme čovječanstva koja u velikoj mjeri ovisi o našem recentnom razumijevanju i političkom rezoniranju trećeg definitivnog člana Kantove univerzalne mirovne trajektorije kao briljantnog odmaka od evropske kolonijalne prakse i uspostavljanja jedne moguće kosmopolitske politike. Podsjetimo se: “Pravo građana svijeta treba da se ograniči na uslove opšteg hospitaliteta”.² Ovaj član anticipira planetarnu međuzavisnost kojoj smo više ili manje radikalno izloženi i ruši projekcije svijeta koje ga motre na naturalističko-geološki način, kao svijet tektonski suprotstavljenih civilizacijskih blokova. Naravno,

¹“Mjereno prema jedinom datom aršinu – a to je broj knjiga napisanih direktno za ili protiv njega, ne govoreći o onima koje je indirektno izazvao – nema nijednog filozofskog pisca, izuzmemo li Aristotela, Dekarta i Loka, koji bi mogao da pretenduje da se primakne Kantu po širini i dubini uticaja na duh ljudi.” (Quincey, 2021: 12)

²Svi citati iz “Vječnog mira” u ovom tekstu preuzeti iz: Kant, 1996.

međusobna zavisnost zahtijeva kontrolu afekata između starosjedilaca i onih koji su došli, da bi u društvenoj sferi i sferi morala stvorili uvjete za mir. I baš kada smo mogli pomisliti da je mir moguć, nakon kantovske odluke njemačke vlade iz 2014. godine da primi stotine hiljada migranata, što u umu jeste početak izgradnje svjetskog mira, uslijedila je, i još uvijek traje kao snažna antimirovna gesta, trijumfalna reakcija najrigidnijih suverenitetskih ideologija i agresivni povratak ideje i forme granice kroz sekuritizaciju transnacionalnih entiteta kao što je EU, ta obećavajuća lokalna aplikacija Kantovog trećeg definitivnog člana vječnog mira. Hobs se vratio, a Kant kao da je ustuknuo. Kant je *Šengen*, a *Šengen* je ugrožen.

Pravo, a ne filantropija

Ostane li *Šengen* i nastavi li se razvijati kroz prostor kao moguća institucionalna beskonačnost, koja se dakle ne završava na vratima ugroženog evropskog postmodernog raja, opći hospitalitet je moguć. Radi se o historiji, a ne nekakvoj izvanhistorijskoj špekulaciji, jer upravo historijski, pravo na Zemlju pripada svima nama, građanima našeg sferičnog entiteta. Nećemo sada zaboraviti ideju vremena, koja ne može biti pobijeđena na način da apstrahiramo šta su nekada radile kolonijalne i imperijalne sile. Emancipirajući se od imperijalnog uma kao takvog, ali i imperijalnog uma u samom sebi, Kant gradi argumentaciju gostoprimstva iz više različitih vrijednosnih uglova, ali s čvrstim uvjerenjem da gostoprimstvo nije čin milosrđa ili neke antropofilije, već izraz prava:

...ovdje... nije riječ o filantropiji, nego o pravu, te prema tome hospitalitet (gostoprimstvo) znači pravo svakog stranca da u slučaju dolaska na tle nekog drugog ne bude od ovoga primljen neprijateljski. To mu se pravo može uskratiti ako s tim nije skopčana njegova propast. No dok se mirno vlada na svom mjestu, ne smije biti susretan neprijateljski. Taj se zahtjev ne može postavljati na osnovu prava gostoprimstva (jer bi se za to tražio poseban dobrotvorni ugovor, po kome bi on na izvjesno vrijeme postao ukućanin), već na osnovu prava posjete, koje pripada svim ljudima kao društvenim bićima. Jer, svi oni zajednički imaju pravô na zemljinu površinu, na kojoj se, pošto je loptasta, ne mogu rasuti u beskonačnost, već jedan mora trpiti drugoga kraj sebe, i niko prvobitno nema više prava da bude na jednom mjestu zemlje nego drugi.

Šta se u našem Sada suprotstavlja ovom čudesnom uvidu? Baš kult granice koji smo već apostrofirali, a koji uključuje militaristički razvoj granice kao linije koja razdvaja, mada bi, barem u EU, državne granice trebale biti linije koje spajaju, tendirajući svojim spajajućim značenjem k svjetskom miru.

Prije više od dva stoljeća, daleke 1795. Kant je ovakvim razumijevanjem gostoprimstva transpovijesni prijatelj migranata, s onu stranu njihove negacije kao ljudskih bića, a kojoj svakodnevno prisustvujemo, bilo u zemljama EU, bilo u njenom najbližem susjedstvu. Da li je Zapad izdao Kanta, izmišljajući sijaset normativnih razloga da uskrati gostoprimstvo ljudima koji nastanjuju istu planetu, našu okruglu zemlju?

EU zaboravlja na prošlost nekih zapadnih zemalja koje su silom osvajale dijelove svijeta iz kojih dolaze današnji tražitelji azila, o čemu mislilac iz Königsberga bilježi:

Pod izgovorom da im je jedina namjera osnivanje trgovačkih stovarišta, oni (kolonijalne sile, op. a.) su u Istočnu Indiju (Hindustan) doveli strane ratničke narode, a zajedno s njima uspostavili su i ugnjetavanje domorodaca, podbadaње raznih tamošnjih država na ratove bez kraja i konca, glad, pobunu, vjerolomstvo i kako već ne glasi ta litanija svih zala od kojih trpi ljudski rod... A sve to čine one sile koje se svojom pobožnošću busaju u prsa i, premda su do grla ogrezle u nepravdi, hoće još da ih smatraju za izabranice pravdoljubivosti.

Zar ovakva prošlost nije potreban i dovoljan uvjet za moralno djelovanje EU kao sljednice ovih nasilničkih, kolonijalnih sila? Budući da EU ne nasljeđuje njihovu organiziranu upotrebu sile i stravičnu proizvodnju nasilja tokom prethodnih stoljeća, već se evo 80 godina pruža kroz historiju kao entitet mira i nenasilja, kao baš tendirajuća federalna zajednica koja je bliska Kantovoj slici svijeta, moralni imperativ EU zahtijeva da se načelo hospitaliteta ponovo razvije bez zazora i ograda spram onih koji u ovom velikom pokretu istočnog čovječanstva žele biti na zapadu naše zajedničke okrugle planete. Iz prostog razloga što je to još uvijek intencionalno najbolji svijet u kojem *gost mora biti prihvaćen, a ne da doživljava neprijateljstvo*.

Nova epoha mira, čiji je jedan od nosećih stubova ovovremena epska seoba naroda po teritoriju svima pripadajuće zemlje, nužno uključuje Kantovu mirovnu intervenciju koju je ponudio svijetu kroz svoj utopijski traktat *Vječni mir*, a koji nije ništa drugo nego umni prodor u naš ljudski zavičaj, determiniran ne samo predrasudama, nasiljem i poniženjem nego i ljubavlju i nadom.

Trijumf Levijatana

Nova epoha mira implicira svojevrsno promigrantsko čitanje Kanta, oživljavanje *vječnog mira* u sumornim izbjegličkim kampovima kroz okončanje kulture straha, kroz okončanje svojevrsne, kako to kaže autor čuvene *Geopolitike emocija* Dominique Moisi, “‘izraelizacije’ života koja je postala,

u stvari, realnost širom svijeta” (Moisi, 2012), označavajući trijumf levijatan-ske sigurnosti nad slobodom.

Zašto je suvremena moderna država, država kao takva, takva? Zašto su geopolitički, geostrateški, sigurnosni, identitetski, svjetonazorni, općenito suverenitetski kriteriji uvijek ispred očiglednosti neke konkretne, užasavajuće ljudske patnje? Zašto se u razumijevanju svijeta prvo neutrališe očiglednost, a zatim se kroz posredne, vrlo često fabricirane, instrumentalizirane kriterije, objašnjava da očiglednost nije istinita, da su činjenice u koliziji s ideološkim pogledom na svijet, pa je od izuzetne važnosti objektivnu stvarnost (npr. nehumani odnos grčkih, srbijanskih, bosanskohercegovačkih, hrvatskih, mađarskih, italijanskih vlasti prema migrantima) prekriti argumentacijom koja je izvan stvarnosti, ali nije izvan ideologije zasnovane na demonizaciji i denuncijaciji migrantsko-izbjegličkog Drugog?

Odnosnje država prema hiljadama nesretnika koji pred ratom, terorom, neslobodom, ekonomskom bijedom i drugim oblicima nasilja, danima, mjesecima i godinama putuju u potrazi za boljim životom i minimumom dostojanstva, zabrinjavajuće je i korespondira, u ovoj dionici povijesti, s rastom regresivnih, nazadnih, ksenofobnih, primarno antisemitskih i islamofobičnih ideologija koje su i u EU, tom najboljem od svih svjetova, počele snažno da rastu i ostvaruju bitan uticaj na društvene odnose, o čemu nam zorno svjedoče rezultati izbora za Evropski parlament iz juna 2024. godine.

Evropska unija zamišljena je kao bezgranična ideja čije će realiziranje u povijesti upravo biti zasnovano na kraju granice, na deterritorijalizaciji i gubljenju onog mitskog, suverenitetskog značaja koji je granica proizvodila, faktički, od Vestfalskog mira iz 1648. pa do Mاستrihtskog ugovora iz 1992.

Nažalost, EU se okrenula protiv sopstvene svrhe, prepuštajući političku pobjedu novoj evropskoj desnici, čiji postfašizam i iliberalizam opasno rastu, tjerajući konvencionalnu evropsku desnicu da radikalizira svoj politički diskurs, pomjerajući socijalno klatno političkog polja u prostor desničarskog populizma čiji je unutrašnji sadržaj proizvodnja straha od migranata na zasadama deprimirajuće, predrasudne civilizacijske isključivosti.

Ta isključivost je zasnovana na zloupotrebi maksime da je “bitno očima nevidljivo”, pa se ono vidljivo, ono stvarno, ono bitno – autentična ljudska patnja prognanih, poniženih, skučenih i obespravljenih – banalizira i relativizira traženjem nekih nevidljivih uzroka koji će umiriti savjest neprijateljski nastrojene države i opravdati dehumanizaciju “putujućih apatrida” kroz dozvoljeni teror snaga sigurnosti.

Tako se i moglo desiti da se tragedija i nesreća stotina hiljada ljudi koje imenujemo migrantima, na fonu apriornih predstava o nepripadajućem Drugom, čita u neprijateljskom ključu, uz radikalno zanemarivanje očiglednosti; tako se moglo desiti da proizvodnja narativa o nasilnom ekstremizmu, političkom radikalizmu i terorizmu buja, mada su tužne kolone jadnih ljudi iz Sirije i Iraka, iz Afganistana i Pakistana, iz, nesumnjivo, ljudskog svijeta, prazne od tog sadržaja, ili su te stravične ideologije na razini statističke greške. No, kako živimo u predstavama stvarnosti, a ignorišemo stvarnost, dovoljno je da dominirajuće, isključujuće neodesne ideologije našega doba (koje nažalost prihvataju i neke, nominalno socijaldemokratske, stranke), samo zabace udicu bilo kojeg antisemitizma i činjenice bivaju irelevantne, a kultura straha postaje određujuća vrijednost koja tjera države Zapada da, odustajući od civilizacijskih vrednota, zapisanih u kulturni kod evropskog vrijednosnog imaginarija, migrante, sjećajući se kolonijalizma, prekriže kao etičku vrijednost, o čemu sjajni afrički mislilac Achille Mbembe (2019: 17) kaže: “Pretvarajući se da domorocu želi dobro umesto njega samog, kolonijalni aparat je nastojao ne samo da zatre njegovu želju za životom već i da smanji njegovu sposobnost da samog sebe vidi i cijeni kao moralnog aktera.” Ovaj stav se snažno čita s prethodnim Kantovim mišljenjem o kolonijalnim silama.

Države članice EU, koje su izdale kosmopolitsku ideju Evrope, svele su putujući horor migranata na život *homo sacera*, na naturalni, goli život, na čisti biologizam, na poživotinjenje migranta kao amoralne figure. Upravo to se dešava u ovom momentu i dehumaniziranim građanima Gaze.

I onda se, kao institucionalna gesta izdaje kosmopolitizma, kao izdaja Kanta i trećeg člana univerzalne ljudskosti, uspostavi granica, a EU se pred terorom nacionalnih suvereniteta povuče na rezervni položaj, čekajući da se postfašizam, sam od sebe, raspline kao neugodnost naše evropske uljudbe, naše birokratske, liberalne utopije. Nažalost, postfašizam se neće raspliniti. Udahnuće svoj pečat evropskoj političkoj i kulturnoj nizbrdici. Od fundamentalne važnosti je spriječiti dolazak novog mračnog doba u kojemu bi se migranti i izbjeglice mogli naći zgaženi pod stopalima postfašizma. A nisu zanemarivi znakovi tame. Ipak, nada uvijek tinja.

Inkluzija “barbara” i opće građanstvo

Ona se pojavljuje baš u povratku Evrope sebi, svojim kantovskim korijenima, svom *postmodernom raju* u kojemu granice spajaju, a ne razdvajaju, bilo koga, ne samo građane EU. Jer EU je kosmopolitska, inkluzivna zajednica

permanentne nade u bolji život koja je sada samo u fazi umora pod teretom nacionalističkih i šovinističkih strasti čiji protagonisti žele povratak Evrope u barbarstvo, umjesto odgovorne “pacifikacije socijalnog polja” (Pavić, 2020: 146) u kojoj nam varvari, Konstantine Kavafi,³ neće nedostajati, već će biti tu kao potencijalni dokaz da možemo izgraditi svijet u kojemu čovjek nigdje na svijetu nije stranac? Nažalost, danas, u najrazvijenijim liberalnim demokracijama caruje strah od migranata koji se preko nacionalnih strahova ukotvljuje u evropski strah, u novi “strah na Zapadu”. Evo šta o tome, kroz prizmu francuskog straha, kaže teolog i svećenik Benoist de Sinety:

³ Koga to očekujemo ovdje na agori?
Varvari danas će doći.
Otkud u Senatu ova nepokretnost?
Zašto sjede senatori, zakone ne kroje?
Zato jer varvari danas će doći.
Al' zakone zašto ne donose senatori?
Kad varvari stignu, sa sobom donijeće svoje.
Zašto je tako rano ustao naš vladar?
i zašto na gradskoj kapiji stoji,
svečan, u odeždi sjajnoj i s krunom na glavi?
Zato jer varvari danas će doći.
I naš vladar iziš'o je
dar noseći pred njihovog vođu. Povelju
drži u ruci, pergamen gdje utisnuti
najveća su zvanja, titule i časti.
Zašto su izišli konzuli naši,
njih dva, i pretori u togama crvenim?
Zbog čega oni ametisti na rukama njenim,
od smaragda svi ti sjajni prstenovi?
Zbog čeg' skupocjene štapove nose danas,
što rezbariše ih najbolji zlatari?
Zato jer varvari danas će doći,
a varvare ove zasjenjuju stvari.
Zašto nisu došli, k'o obično, časni besjednici
da sačine govor i da kažu svoje?
Zato jer varvari danas će doći
a besjede, ljeporječje, varvarima dosadno je.
Al' otkud najednom nelagodnost i pometnja?
(Kako ozbiljna su postala sva lica.)
Zašto tako brzo ulice i trgovi puste
i svak odlazi doma, opsjednut mislima?
Zato jer noć pade a varvara nema.
Neki ljudi stigoše s granice,
tvrde da varvara nema više.
Bez varvara sada što će biti s nama?
Ti ljudi, na kraju, bjehu neko rješenje.
Konstantin Kavafi, *Iščekujući varvare*, u: Kavafi, 1988. Prevod: Slobodan Blagojević



U nekoliko mjeseci Europu je preplavio strah; zahvaćena ludilom, zaboravila je na svoju dušu. Francuzi o tom strahu otvoreno govore i prihvaćaju ga. U ispitivanju javnog mnijenja koje je 2016. godine proveo časopis *Parisien*, 61% Francuza priznaje svoj strah od migranata; sedam od deset ispitanika smatra da treba pooštriti kriterije ulaska u zemlju dok je prethodne godine takvih bila tek polovina. Taj strah je iracionalan: opak, opasan, jeziv. Onaj “Drugi” je delikvent, prijetnja. Papini pozivi za prihvaćanje migranata, koje su mediji naveliko prenosi, često ostaju neshvaćeni, zapravo odbačeni od mnogih francuskih kršćana. Prema strancima danas osjećamo nelagodu. (Sinety, 2022: 29)

A nepregledne kolone migranata, apatrida, ljudi u čamcima... trebale bi biti orijentir za našu ljudskost, za dugo putovanje u novu epohu mira koje nema bez individualne ljudske dobrote (*svijet neće biti gore mjesto ako u njemu bude sve više dobrih ljudi*, rekao bi Kant), ali ni bez institucionalnog Dobra, kako nacionalnih država, emancipiranih od teorija krvi i tla, tako i normativne pravde Evropske unije i svih budućih nadnacionalnih entiteta i organizacija.

Kao ljudska zajednica, tokom dugog putovanja pejzažima historije, učinili smo nekoliko važnih institucionalnih mirovnih iskoraka. Nisu za potcijeniti čak i kada ne daju željeni rezultat: od Lige naroda, preko UN-a, do EU, mir je rastao uprkos zonama nasilja. Sada je dramatično ugrožen i Kant nam svojim *Vječnim mirom* može pomoći da, s dostignutog stepena mirovnog razvoja, pravimo nove misaone i institucionalne prodore u svjetsku zbilju. To za početak znači da ne smijemo odustati od UN-a.

UN je institucionalizacija jedinstva među narodima koje se razvilo na cijeloj zemlji, kako kaže Kant, “do te mjere da se povreda prava izvršena na jednom mjestu na zemlji osjeća na svim drugim mjestima, samim tim ideja o pravu građana svijeta nije nikakva fantastična i nastrana pravna zamisao, već je u nepisanom kodeksu i državnog i međunarodnog prava nužna dopuna za javno pravo čovjeka uopšte a time i za vječni mir”, koje nije mir nadgrobnih spomenika, nego kreativna ljudska moć koja reducira nasilje promjenom zbilje bez krvi, prije svega nenasilnim građanskim akcijama i permanentnim pritiskom na donositelje odluka da u njima prevladaju, kako bi to kazao Steven Pinker (2021), “bolji anđeli ljudske prirode”. Da bi se to počelo dešavati, UN ne može biti kraj, već novi početak međunarodnog mirovnog organiziranja, novi početak procesa pacifikacije svijeta.

Smanjivanje nasilja, smanjivanje potrebe za nasiljem, njegova univerzalna regulacija bez geopolitičkih i političkih imperativa, budućnost je čovječanstva u kojoj će ljudi biti važniji od država, najvažnija norma humanističkog

suvereniteta. Registru historije, a ne utopizmu, pripada mogućnost konstitucije *Kosmopolitske organizacije mira* (KOM)⁴ koja će nadići sadašnji način konstitucije Ujedinjenih nacija, tako što neće države delegirati svoje predstavnike, nego će KOM biti evoluirajuća organizacija ujedinjenih ljudi, u koju građani Zemlje, bez obzira na mjesto življenja, delegiraju svoje predstavnike shodno zajedničkim interesima i strastima. Takva mogućnost je daleka; veća je mogućnost da nas vještačka inteligencija prije toga pobijedi kao vrstu. Ipak, ako se ljudi educiraju, ako se nacionalno depolitiziraju i univerzalno repolitiziraju, stupili smo na stazu mira. Naša ljudska historija obojena je krvlju zbog etničkog, nacionalnog ili državnoimperijalnog suvereniteta. Svu prolivenu krv svijeta, uz dozu simplifikacije, možemo fakturirati ovoj trijadi suvereniteta. U našoj narednoj budućnosti, ako želimo da ona bude humana, a ne posthumana, imat ćemo KOM, kao organizaciju ujedinjenog čovječanstva, barem kao konkurenciju UN-u ili kao hijerarhijski višu internacionalnu strukturu, kao početak mira među ljudima. Mir među ljudima koji će imati svoju internacionalnu formu spriječit će ratove među državama. Time će biti ispunjen osnovni uvjet za razvoj novog transgraničnog kosmopolitizma. Opće gostoprimstvo, bez Centra, jer centar je svugdje:⁵ i u Africi i u Aziji i u Evropi, i u Americi, i u Australiji... Tada će i opće građanstvo biti na pomolu.

Literatura

Agier, Michel. *Nove seobe naroda, novi kozmopolitizam*, Biblioteka XX vek, Beograd 2019.
Borovski, Ludvig E. – Jahman, Rajnhold B. – Vazijanski, E. A. K. *Ko je bio Kant? Tri biografije od Kantovih suradnika*, Plato, Beograd 2003.

⁴ Evo dodatnog argumenta za rad na političkoj institucionalizaciji mirovnog kosmopolitizma, argumenta generiranog iz gole stvarnosti života kao takvog: “Ko nam bolje od ‘iskorijenjenih’ može dati konkretan, empirijski trag novog kosmopolitizma i navesti nas na razmišljanje o političkoj perspektivi koju taj kosmopolitizam otvara na svjetskom nivou? Migranti koji idu od zemlje do zemlje, od regije do regije, potomci migranata ili prognanih koji su o njima sačuvali identitetsku sliku stranca... svi ljudi u iseljavanju pozivaju da se razmisli o stvarima koje će se jednog dana odnositi i na njihove savremenike koji su se više ili manje provizorno ustalili na nekom mjestu ‘Zemljine površine’ (Kant), i kojima će možda biti veoma korisno da o sebi misle kao o kosmopolitima ako i sami budu morali da promjene luku u kojoj su se usidriili” (Agier, 2019: 125–126). A to je već politika i ekonomija brige koja zahtijeva organizirani, institucionalni kosmopolitski odgovor.

⁵ Osnivač suvremenih mirovnih studija, norveški znanstvenik Johan Galtung, u teoriji pozitivnog mira snažno razvija tezu da je pozitivan mir, i kao ideal i kao internacionalna politička vrijednost, moguć samo ako ne postoji dominirajući Centar, već je Centar svugdje i svuda, u svim kulturama istovremeno. U njegovoj opservaciji pozitivnog mira, primjera radi, u Vijeću sigurnosti Ujedinjenih nacija nijedna država ne bi trebala imati pravo veta (pravo Centra!), što korespondira s kosmopolitskom idejom decentraliziranog i permanentno decentralizirajućeg Centra koji jeste svijet sam. Detaljnije u: Galtung, 2009.

Posebna izdanja ANUBiH CCXVIII, OHN 50,

- Ćurak, Nerzuk. *Zašto je Bosna a ne ništa*, Centar za kritičko mišljenje, tačno.net, Mostar 2021.
- Galtung, Johan. *Mirnim sredstvima do mira*, Službeni glasnik – NVO Jugoistok XXI, Beograd 2009.
- Guérot, Ulrike. *Warum Europa eine Republik werden muss! Eine politische Utopie*, Piper Verlag GmbH 2017.
- Kant, Immanuel. Vječni mir. Filozofski nacrt, u: *Um i sloboda, Spisi iz filozofije istorije, prava i države*, ur. Danilo Basta, Fakultet političkih nauka, Beograd 1996.
- Kavafi, Konstantin. *Sabrane pjesme*, Svjetlost, Sarajevo 1988.
- Mbembe, Achille. *Politike neprijateljstva*, Fakultet za medije i komunikacije, Univerzitet Singidunum, Beograd 2019.
- Moisi, Dominik. *Geopolitika emocija*, Clio, Beograd 2012.
- Pavić, Lana. *Načelo hospitaliteta i problem europskog kozmopolitizma*, Disput, Zagreb 2020.
- Pinker, Steven. *Bolji anđeli naše prirode*, Mozaik knjiga, Zagreb 2021.
- Quincey, Thomas de. *Poslednji dani Immanuela Kanta*, Službeni glasnik, Beograd 2021.
- Sinety, Benoist de. *Treba dignuti glas. Prihvat migranata, poziv na hrabrost*, Isusovačka služba za izbjeglice, Zagreb 2022.



THE THIRD DEFINITIVE ARTICLE OF PERPETUAL PEACE AND CONTEMPORARY MIGRATION

Summary: Our current world is marked by migration. The large migrations of people influenced the spread of the process of radical securitization of the world and the normatization derived from it, which assumed the idea of the border to the idea of humanum. The possible dehumanization of the European Union through the negation of cosmopolitanism as a key value of the EU, brings us back to Kant's *Perpetual Peace*, that permanent model of a better, more inclusive Europe. In this context, the third definitive article of *Perpetual Peace* should be seen as a source and an integral part of the European Union, in whose imaginary of values, hospitality occupies a key place.

Keywords: world peace, hospitality, migration, migrants, borders, cosmopolitanism, the Other, fear of the Other



ELEMENTI RIMSKOG PRAVA U KANTOVOJ FILOZOFIJI PRAVA

Dževad Drino*

Sažetak: Ako je antička Grčka zavičaj filozofije i politike, tako je stari Rim postojbina pravne nauke (*iuris prudentiae*), filozofija prava počinje svoj istinski život tek s Hegelom, ali period “prekritičke filozofije prava” s centralnim pojmom pravde k refleksiji prava u kojoj subjektivnost ima konstitutivno značenje, nesumnjivo dolazi s Kantovom filozofijom.

Kantova filozofija prava značajno je oblikovana trajnim vrijednostima filozofskih pravaca i škola koje su bile prisutne u Rimu; prije svega škola stoicizma, ali i postavkama škole prirodnog prava koje je obradio rimski pravnik Ciceron u djelu *De officiis*. U raspadu Svetog rimskog carstva germanskih naroda, Kant po uzoru na J. J. Rousseaua u djelu *Vječni mir* (1795) promovise ideju nacionalnog prava, na osnovi ideje društvenog ugovora on izvodi novi pojam “građanskopravnog sastava”, koristeći rimskopravne institute u podjeli na nacionalno-ekonomsko (*ius civitatis*) i međunarodno (*ius gentium*).

Kantovsko određenje trećeg tipa – kosmopolitskog prava, ono je izraz kolektivne volje, a ne teoretskih modela filozofa; paralelno s filozofskom osnovom nacionalnog prava i njegove zasnovanosti na tradicijama *mos Gallicus* i *usus modernus* najvažnija je uloga getingenske pravne škole osnovane sredinom XVII stoljeća, koja odražava tadašnji slobodni duh Getingetskog univerziteta.

U Kantovoj filozofiji prava uz uticaj luteranske tradicije, prosvjetiteljstva i ideja Rousseaua, prisutni su i elementi rimskog prava vidljivi kroz brojne sentence i maksime rimskog prava, ali i učenja o pravu rimskih pravnika, posebno Ulpijana.

Neokantovci su nesumnjivo dominantna grupa u filozofskoj jurisprudenciji danas, osnivač je Rudolf Stammler (*Učenje o ispravnom pravu*), pa se u radu analiziraju vidljivi elementi najvećeg pravnog sustava antike u Kantovu učenju o pravu.

Ključne riječi: antika, Ciceron, filozofija prava, rimsko pravo, Ulpijan

Za moto ove rasprave uzeo sam riječi francuskog kancelara iz doba Luja XV stoljeća koji je izjavio: “Velike misije Rima još uvijek nisu ispunjene, on vlada u čitavom svijetu svojim razumom, pošto je prestao da vlada svojom vlašću”. (Henri Francois d’Aguessau, 1668–1751), dok je drugi mislilac dodao “Pravo je čovjekov razum” (Charles-Luis de Secondat Montesquieu, Duh zakona, knj. 1, gl. 3), a završio sv. Augustin: “Šta su kraljevstva bez pravde, ako ne velika razbojničke družine” (De Civitate Dei, IV, 4).

* Prof. dr. sc., Pravni fakultet Univerziteta u Zenici, dzevad.drino@unze.ba

U uvodu ističem da je Kantova filozofija prava značajno oblikovana trajnim vrijednostima klasičnog i postklasičnog rimskog prava, pa mi je bio ugodan izazov tražiti elemente rimskog prava u Kantovoj filozofiji jer, kako je davno napisao Windelband (1988: 100), “svi mi koji filozofiramo u devetnaestom stoljeću jesmo učenici Kantovi”. Filozofija prava je dio opće filozofije, pripada praktičnoj filozofiji, istražuje umne principe kojima se usmjerava kretanje društva, ne tehniku! Kantovo razumijevanje prava saznajemo iz djela *Kritika praktičnog uma*, *Zasnivanje metafizike morala*, *Pravno-politički spisi* i *Metafizička načela nauke o pravu*.

Immanuel Kant (1724–1804) izrijekom navodi pravnu znanost kao jedan dio filozofije, u svojim radovima citira *Elementa Juris Civilis* iz 1728. godine i udžbenik za povijest rimskog prava Gustava Hugoa (1799), kao i Akenvalov, koji je korišten i na Pravnom fakultetu u Zagrebu, dok je Kantova podjela na *ius civitatis* – *ius gentium* i *ius cosmopoliticium* svakako rimskopravnog temelja. Doduše, izraz kosmopolitizam potiče od Diogena iz Sinope (oko 412–324. g. stare ere), slična shvatanja postoje i kod kiničara i stoičara, dok obrazovanje međunarodne države (Kantova *civitas gentium*) naposljetku obuhvata sve narode na zemlji.

Kritika praktičnog uma (1788) posvećena je pravu i etici. Pravu autor pripisuje dvojak značaj, regulatorni i zakonodavni, ali i ističe dostojanstvo, vrijednost i slobodu svakog čovjeka (*betont die Würde, den Wert und die Freiheit jedes Menschen*). Osnovni zakon čistog praktičnog uma je etički (*Postupaj tako da maksima tvoje volje može u svakom trenutku istovremeno da vrijedi kao princip općeg zakonodavstva*) i u nastavku odmah dolazi na rimskopravni temelj – “ne čini nikome nepravo” (*neminem ledere*)! Etički zakon jeste kategorički imperativ, neko djelo je moralno samo ukoliko se čini uz poštovanje etičkog zakona, dok autonomija volje predstavlja izraz slobode, čovjek je slobodan ako se njegova volja određuje umom! *Metafizika morala* (1795) i *Ka vječnom umu* (1795) su traktati u kojima se vječni mir rješava na tlu prava i politike samo ako se shvata kao filozofska kategorija i kao dio filozofskog diskursa gdje se imperativ mira i imperativ prava zasnivaju na imperativu pravde – sama pravda je jedina legitimna osnova mira i prava.

Upravo njegovo četvrto djelo (*Metafizika morala*) govori o odnosu teorije i prakse u državnom pravu s osnovnim imperativom *Legibus pareamus, ut liberi maneamus* (da zakoni budu zakoni slobode), dok ustav izvire iz ujedinjene narodne volje i predstavlja *contractus originarius* (prvobitni ugovor, po Rousseau). U svojoj nauci o pravu Kant prvenstveno dopunjuje svoje učenje o moralnim dužnostima stavljajući im nasuprot “pravne dužnosti”; dok

su pravne dužnosti zasnovane na spoljašnjem zakonodavstvu, dotle moralne dužnosti počivaju na subjektivno postavljenim ciljevima. Pravne dužnosti zato naziva uskim i savršenim, dok su moralne dužnosti široke i nesavršene, i to zato što moralni zakon određuje maksime radnji, dok spoljašnji zakon određuje same radnje. Suglasno Kantu, Ronald Dworkin tvrdi da savremeno pravo ne sadrži samo norme koje se nalaze u međunarodnim ugovorima, običajima, ustavima, zakonima i sudskim presudama već uključuje i moralne principe koji predstavljaju najbolje moguće opravdanje za sve te norme (Dworkin, 1978: glave 2–3).

Kantov kategorički imperativ samo je dio njegove etičke teorije na kojoj je temeljio i izvodio svoju teoriju prava. On je poslije *Kritike praktičnog uma* imao namjeru da napiše načela nauke o pravu koja bi bila prvi dio metafizičke morala. Baveći se u ovome spisu odgovorima na pitanja “Šta je nauka o pravu?” i “Šta je pravo?”, on na samom početku određuje nauku o pravu kao dio nauke o moralu. Javno pravo dijeli Kant na tri vrste: državno pravo, međunarodno pravo i kosmopolitsko pravo. Država počiva na ideji prvobitnog ugovora i predstavlja građane podložne pravnim zakonima, dok postoje tri osnovna atributa građanina: sloboda, jednakost i građanska samostalnost, kao i tri osnovne državne vlasti: zakonodavna, izvršna i sudska.

Oko Kantove uloge u filozofiji prava postoje rasprave (Kozlić, 2015: 265). Profesor Pravnog fakulteta u Zagrebu Ševko Kurtović navodi da je Kantovo ime u filozofiji prava “ime uz koje na ravnoj nozi stoji još samo nekoliko, ako je Hegel najveći povjesničar među filozofima, Kant je najveći pravnik među filozofima modernog doba” (Kurtović, 1996: 88, fusnota 21).

Po Ljubomiru Tadiću on je osnivač filozofije prava, mada ona *stricto sensu* započinje svoj istinski život tek s Hegelom – filozofija prava (u užem smislu) počinje 1821. godine s Hegelovim djelom *Osnovnim crtama filozofije prava ili prirodno pravo i osnove nauke o državi* (Tadić, 2006: 13, 17, 102); on ističe uticaj luteranske tradicije, prosvjetiteljstva i ideja J. J. Rousseaua na Kantovu filozofiju prava. U *Metafizičkim načelima nauke o pravu* (1779) odvojio je legalitet (vanjsko zakonodavstvo) od moraliteta (unutrašnje), a pravo ima za predmet samo ono što je spoljašnje u djelovanju. Ovaj najveći filozof njemačkog liberalizma, pristalica republikanskog predstavničkog sistema, prihvata i razrađuje trodiobu vlasti (Kresin, 2014: 197). Njegovo učenje o pravu (*Rechtlehre*) razlikuje prirodno stanje (*status naturalis*) i suprotstavljeno građansko stanje (*status civilis*) te razlikuje privatno i državno pravo (Kant, 1967: 49).

Među velikim misliocima koji su pripremili nastanak modernog pojma pravne države Kant zauzima posebno mjesto, on se smatra duhovnim ocem koncepta *Rechtsstaat*. Njegova idealna država podrazumijeva ljudsku slobodu, koja se preko zakona dovodi u sklad sa slobodom drugih. Unutrašnja sloboda ličnosti podrazumijeva sklad sa zakonima koje pojedinac sam prihvata, dok se spoljašnja sloboda odnosi na okolnost da pravo stvaraju sami pojedinci, odnosno građani, učestvujući u zakonodavnom procesu.

Gotovo cijeli posljednji period njegova života možemo opredijeliti kao filozofiju nacionalne države i prava – koristi učenje slobodarske getingenske škole,¹ a od romanista citira prije svega Huga (Gustav Hugo, 1764–1844). Hugo je “unio u nauku ideju samobitnoga razvoja prava”, pravo nema nacionalni karakter, dok Montesquieu, suprotno, posmatra pravo kao dio nacionalne kulture. Kant u svojim radovima predlaže osnovu univerzalnog filozofskog učenja o društvenom pravu i konstruiše tipologiju prava. Učenje Kanta i Huga uslovljeno je razvitkom u njegovoj filozofiji pojma nacije – Herder predlaže filozofiju nacije i prava kao elementa nacionalne kulture, nezavisno od države, Fichte slično, dok osnova učenja o nacionalnom pravu postepeno vodi k novim disciplinama: sociologiji prava i komparativnoj pravnoj historiji.

Hugo razvija Kantovsku filozofiju prava: nacionalno pravo je prije svega volja konkretnog društva i historijskog vremena, a ne bezuslovni slijed tradicije, a historijski metod postavlja na mjesto filozofskog metoda u dogmatskom izlaganju modernog rimskog prava. Spenserova formula pravde je Kantova formula, iako on nikada nije čitao Kanta, dok metafizička pravna škola počinje s Kantom, jasan je Pound (1996: 31).² Amerikanac Roscoe Pound, da se zadržimo na njemu, navodi da je Kant zadao odlučujući udarac filozofskoj jurisprudenciji koja je trajala dva vijeka – problem prava je pomirenje slobodnih volja. Princip pomoću kojeg se to pomirenje ostvaruje jest jednakost u slobodi volje, tj. primjena univerzalnog pravila na svaku radnju, što bi omogućila slobodnoj volji onoga koji djeluje da koegzistira sa slobodnom voljom ostalih. Čitav tok jurističke teorije XIX stoljeća bio je određen

¹ Getingenska pravna škola osnovana je sredinom XVII stoljeća, osnivač je Piter, on u *Izvorima državnog prava Njemačke 1779. godine* poziva na rekonstrukciju drevnog germanskog prava, dok Buner čisti njemačko pravo od rimskog prava.

² Roscoe Pound (1870–1964), jedan od najvećih američkih pravnika, osnivač američke sociološke jurisprudencije, bio je dekan Pravnog fakulteta Univerziteta Nebraska (1903–1911) i punih dvadeset godina dekan Pravnog fakulteta Harvard (1916–1936). Doktorirao je botaniku (1897) i pravo na Harvardu (1890), bio profesor prava na sveučilištima Northwestern 1907–1909. i Chicago 1909–1910. Profesor je na Harvardu 1910–1937, osnivač sociološke jurisprudencije, smatra se idejnim vodom i osnivačem tzv. harvardske sociološke pravne škole; kao botaničar, među ostalim, otkrio novu vrstu gljive, nazvane njemu u čast *Roscopoundia*. (Pound, 2013. – 2025.)

ovom koncepcijom. Kant je obilježio jednu epohu u filozofskoj jurisprudenciji, ništa manje nego Grotius – *Hugo de Grot*, otac međunarodnog i ratnog prava! (Pound, 2000: 196).

Vratimo se osnovnom zadatku rada; rimskopravne elemente u Kantovoj filozofiji prava nalazimo ponajviše u tri oblika:

- stoičkoj filozofiji,
- preuzimanju koncepcije pravednosti velikog rimskog pravника Ulpijana i
- upotrebom rimskopravnih sentenci i citatima rimskih književnika.

Krenimo redom.

Prvo

Epikurejstvo (Epikur, 341–271), skepticizam i stoicizam obilježavaju kraj grčke i početak rimske filozofije. Stoička filozofija je amalgam istočnjačkih duhovnih uticaja i kinizma – oni su proglasili prirodno pravo mjerilom svih važećih zakona, cio svijet je veliki polis (kosmopolis – zajednica bogova i ljudi), što je u osnovi i Kantova teza. Rimska *stoa* razvija se ponajviše kroz Seneku, ali se iskazuje u zanimljivom dijapazonu od roba Epikteta do imperatora Marka Aurelija, koji je prvi iskazao ideju ljudskog dostojanstva (*dignitas humana*). Ciceron (106–43. g. pr. n. e.) navodi da se vječni zakon (*lex aeterna*) i prirodni zakon (*lex naturalis*) poklapaju: prirodni postoji i prije pisanog zakona. Pored nepisanog prirodnog prava postoji *lex* (zakon) – “Mi smo svi robovi zakona, da bismo mogli biti slobodni.” (*De officiis*, III, 6, 28). Kant navodi kako pravo može biti i nepravedno, koristeći Ciceronovu konstrukciju *summum ius, summa iniuria* (najveće pravo, najveća nepravda), izrečenu u Ciceronovom djelu *O Dužnostima* (lat. *De Officiis*, I, X), ali je ono pravo “samo zato što je njegov smisao da bude pravedno” (Ciceron, 2006: 23). Zakoni i pravni sistemi nisu stvar prirode, već ljudsko djelo, pa je čuveni rezime stoičkog prirodnopravnog gledišta:

Instinski zakon je pravi um (*recta ratio*) u saglasnosti s Prirodom; on je univerzalan, nepromjenljiv i vječan. Ne mogu postojati različiti zakoni u Rimu i u Atini, ili različiti zakoni u sadašnjosti i u budućnosti, već će jedan vječni i nepromjenljiv zakon važiti za sve narode i za sva vremena. (Cicero, *De Republica* III, XII, 33, u: Hart, 2013: 17)

Kant navodi da je Ciceron u spekulativnoj filozofiji bio jedan od Platonovih učenika, a u etici jedan od stoičara: “stoičkoj sekti pripadaju Epiktet, Marcus Aurelius Antonius i Seneka, kao najslavniji.” (Kant, 1976: 42). Upoznavanje rimskih pravnika sa stoičkim prirodnim pravom započelo je oko 150. godine stare ere, omogućilo je da se arhaične šeme starog legislacionog sudskog građanskog postupka zamijene podesnijim tužbama novog formularnog procesa – tako je u rimskom *ius gentium* došlo je do spajanja stoičkog “općeg zakona” s rimskim praktično-pravnim pojmom *utilitas* (korist).

Upravo ovdje nalazimo vidljivu povezanost prava i filozofije; reforma sudskog postupka u starom Rimu poklapa se s boravkom stoičkog filozofa sinkretističkog perioda Panentija kod mladog Scipiona – tada nastaje moderniji formularni sudski postupak, s aktivnom ulogom državnog magistrata (Mojović, 2008: 120; Tadić, 2006: 43). Osnovu za rimsku jurisprudenciju donijela je Aristotelova formalna logika i učenje o silogizmu, kasnije stoička teologija i epikurejska shvatanja, što je doprinijelo preobrazbi klasičnog rimskog prava (“Ako je narod gospodar suda, gospodar je i države” – Aristotelov ustav atenski, u: Drino, 2021: 117–132).

Teoretičari idu dalje pa dr. Valida Repovac Nikšić navodi da se stoicizam, preobražen Ciceronovim idejama, uliva u etičko i pravno učenje kršćanstva, a autorica Martha Nussbaum, profesorica pravne etike na Pravnom fakultetu u Čikagu, nudi zanimljivu interpretaciju Kantove filozofije, pogotovo utjecaja stoičke škole na njegovu misao (Repovac-Nikšić, 1979: 80). Iako se Kant rijetko izravno poziva na stoičke filozofe, prema Nussbaum, vrijednosti stoicizma su značajno utjecale na oblikovanje njegovih ideja o kozmopolitizmu. Tekst *Vječni mir* jeste filozofski nacrt, to je iskrena i sveobuhvatna odbrana kozmopolitiskih vrijednosti utemeljenih u stoičkoj filozofiji, smatra ova autorica.³

Aristotel u *Nikomahovoj etici* razlikuje pravednog po prirodi od pravednog na osnovu konvencije formalnog akta. Element koji je Aristotel zasnivao na prirodi, srednjovjekovni pravници na teologiji, pravници 17. stoljeća izvlačili iz razuma, a jusnaturalisti iz čovjekove prirode, Friedrich Carl von Savigny

³ Martha Craven Nussbaum (6. 5. 1947) američka je filozofkinja, diplomirala na Univerzitetu u New Yorku, a doktorirala na Harvardu, područje klasične filologije. Ona sama svoju filozofiju naziva neostoičkom i neoaristotelovskom. Važno je također istaći da je Nussbaum sudjelovala u UN-ovom projektu s Amartyom Senom na razvoju ljudskih sposobnosti, tačnije kritici pokazatelja BDP-a kao standarda života neke države. Raznorazni projekti su je ponajviše spojili s indijskom kulturom, gdje je također radila na obrazovanju žena i crpila nadahnuća za svoja djela uočavajući kulturne razlike i sličnosti, ali i bogatstvo jedne kulture. Članica je odbora za južnoazijske studije, pridružena članica Britanske akademije, redovna članica Američke akademije znanosti i umjetnosti, saradnica na više fakulteta, a redovna profesorica prava i etike na Sveučilištu u Chicagu. (Nussbaum, 2024).

(1779–1861) je htio da otkrije kroz povijest! Zato su historijska škola i metafizički tip filozofske škole bili dosta bliski, s tim što su prvi otkrivali pojam prava kroz historiju, a drugi preko logičke razrade jedne metafizički nađene ideje. Rudolf von Jhering (1818–1892) u djelu *Duh rimskog prava* navodi da je svrha tvorac cjelokupnog prava, pravo je stvarnost povezana s vrijednošću, podvlači Radbruch, pravo je kulturna pojava; time se s dualizma prelazi na trijalizam načina posmatranja, a taj trijalizam pravnu filozofiju pretvara u filozofiju pravne kulture. Ovaj pravac zasnovao je Emil Lask (Radbruch, 2016: 72).

Drugo – filozofske definicije

Kant, kao dobar poznavalac rimskog prava, temelji pravo na tri opća principa preuzeta od rimskog pravnika Ulpijana (170–228), jednog od posljednjih velikih rimskih pravnika klasičnog doba:

Honeste vivere – časno živjeti,

Neminem ledere – nikome ne činiti nepravdu i

Suum quique tribuere – svakom dati ono što mu pripada.

Ovaj posljednji princip prelazi u *lex iustitiae*, otuda i podjela prava na prirodno pravo i pozitivno (statutarno) pravo. Ulpijan je odredio jurisprudenciju kao “poznavanje božjih i ljudskih stvari, nauku o onome što je pravedno i nepravedno”, a juriste kao čuvare kulta pravde i poznavaoce dobra, odnosno ljude koji razlikuju pravično od nepravičnog. Ovi platonsko-aristotelovsko-stoički pojmovi koji pravno i političko ne odvajaju od etičkog preživjeli su u odredbama najveće kodifikacije rimskog prava, Justinijanove *Corpus Iuris Civilis*, naročito *Digeste*, prema kojim se pravo sastoji u vještini dobrog i pravednog (*ars boni et aequi*), a pravda je u tome da se pošteno živi, drugome ne škodi i svakom njegovo pravo dodijeli (*honeste vivere, alterum non laedere suum quique tribuere*).

Prva knjiga *Digesta*, I titulus, navodi upravo Ulpijana:

De iustitia et iure

1. ULPIANUS libro primo institutionum Iuri operam daturum prius nesse oportet, unde nomen iuris descendat est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi.

Cuius merito quis nos sacerdotes appellit: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito

discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes.⁴ (Justinijanova Digesta, 2003: 65)

Nalazim da je je značajno napomenuti i da je Immanuel Kant (1724–1804) u svom djelu *Metaphysik der Sitten* (1797) utemeljio svoje učenje o pravu i na Ulpijanovim *praecepta iuris* elaborirajući opću podjelu pravnih dužnosti (*allgemeine Einteilung der Rechtspflichten*) kao samu jezgru svoje *Rechtslehre*. Kako vidimo, Kant je na autentičan način reinterpreterao izvorno značenje Ulpijanovih *tria praecepta*, sa svojim vlastitim moralnim i pravnim koncepcijama. Upravo Kantovo tumačenje Ulpijanovih definicija, udaljeno od srednjovjekovne strogo hijerarhijske paradigme, u značajnoj je mjeri obilježilo novovjekovna filozofska razmatranja o vrlini pravednosti kao etičkoj kategoriji sve do danas, nalaze autori Diselhorst, Manthe ili Höffe (Höffe, 1977: 17). Ulpijanove pravne zapovijedi kao tri u imperative pretočena “najslavnija načela zapadnog prava” (*die berühmtesten Prinzipien abendländischen Rechts*), “tri kategorička načela prava” (*drei kategorische Rechtsprinzipien*), u detalje slijede Kantovu misao. Ulpijanove pravne zapovijesti (*praecepta iuris*) vremenom su sve više postupno pretvarane u pravna načela (*principia iuris*), što je vidljivo u razlikama u interpretaciji u srednjem i novom vijeku.

Na tom tragu nedavno preminuli kolega dr. Marko Petrak, nastavnik rimskog prava na Pravnom fakultetu u Zagrebu, nadovezujući se na navedenu problematiku, nalazi da je, koliko je do sada poznato, prvi pravnik koji je izvršio navedenu transformaciju pravnih zapovijedi (*praecepta iuris*) u pravna načela (*principia ili principes iuris*) bio znameniti oxfordski profesor rimskog prava italijanskog porijekla Albericus Gentilis (1552–1608), jedan od osnivača međunarodnog prava kao pravne discipline, u svom temeljnom djelu *De jure belli*.⁵

⁴ I poglavlje: O pravičnosti i pravu

1. ULPIJAN, iz prve knjige Institucija. Onaj koji se posvetio pravnim poslovima treba najpre da zna odakle potiče naziv “pravo” (lat. ius). Dakle nazvano je po pravičnosti (lat. iustitia); jer, kako je Celz lepo protumačio, pravo je veština (nauka) o dobrom i jednakom (pravičnom)

Zato s razlogom neko treba da nas zove sveštenicima, jer odajemo počast pravdi i propovedamo znanje o dobrom i jednakom, razdvajajući pravično od nepravičnog, razlikujući dozvoljeno od nedozvoljenog, nastojeći da ljude učinimo dobrim, ne samo strahom od kazni nego i istinskim nagradama radi podsticaja da nešto učine, težeći (tako), ako se ne varam, istinskoj a ne lažnoj filozofiji.

⁵ Albericus Gentilis (Ancona 1552 – London 1608), 1579. g. prima protestantizam i već je 1581. g. lektor na Oxfordu, a od 1587. g. profesor građanskog prava. Izdavanjem djela *De iure belli* 1588. godine (*De legationibus libri tres*, Carnegie ed., prev. Gordon J. Lang, 1924, drugo izdanje je u prijevodu Johna C. Rolfea iz 1933. g., prvi dio knjige objavljen je 1588. g., a drugi i treći 1589. g.) svrstava se u osnivače međunarodnog prava. U raspravama ko je prvi osnivač – Gentile ili Grotius (Hugo de Grot, Delft 1585 – Rostok, 1643), savremeniji autori (Reiger, Nussbaum, Haggemacher) skreću pažnju na

On smatra da je (re)interpretacija načela *alterum non laedere* od strane prosvjetiteljskih filozofa i pripadnika škole prirodnog prava kao što su Samuel Pufendorf (1632–1694) i Christian Wolff (1679–1754), jednako kao i od samog Kanta, u značajnoj mjeri uticala na moderno deliktno pravo, pri čemu se poziva na istraživanja pravnog komparativiste Reinharda Zimmermanna. (Petрак, 2007: 955, *passim*)

Treće

Misli bez sadržaja jesu prazne, opažaji bez pojmova jesu slijepi (Kant, 1984: 73), *ibi ius ibi remedium* – tamo gdje je pravo, tamo je i zaštita, temeljno je načelo koje služi negaciji i ograničenju prava, čak i onog na pobunu! Stoga Kant koristi brojne rimskopravne regule i sentence, poseže za rimskopravnim pojmom *laesio* kojim pojašnjava posezanje za svojinom (Kant, 1967: 49 i d.),⁶ uz citiranje rimskih književnika, ponajviše poeta. Tako obilato koristi Ovidijeve stihove iz *Metamorfoza*. Evo nekih sentenci:

Ostvarenje Kantovog apela ljudima da skupe hrabrost i počnu se služiti vlastitim razumom – u spisu “Odgovor na pitanje: Šta je prosvijećenost?” (1784) – *Sapere aude...* veoma je udobno biti nezreo! *Sapere aude* je latinski izraz koji znači usudi se znati (tj. “imaj hrabrosti koristiti svoj vlastiti um, bez tuđeg vodstva”) i tiče se razlike između slobodne javne upotrebe uma nasuprot privatnom potčinjavanju. Frazu je prvi koristio rimski pjesnik Horacije u *Pismima* (20. g. pr. n. e.), mada se ova fraza poistovjećuje s Kantom, koji ju je uzeo kao moto za prosvjetiteljstvo u svom eseju. Kao filozof, Kant je tvrdio da je fraza *sapere aude* krilatica za cijeli period prosvjetiteljstva i koristio ju je da bi razvio svoje teorije za primjenu razuma u javnim sferama ljudskog života.

Salus publica suprema lex esto – “opće dobro” ili spas države i narodno dobro najviši je zakon, “*Salus populi suprema lex esto*” (Ciceron, *De legibus*, III, 3, 8). U djelu *De republica* on citira Platona dvadesetak puta, a u kasnijim djelima samo Aristotela, kojeg inače navodi neuporedivo manje nego Platona.

Hana Arendt (1906–1975) u ogledu “Istina i politika” (Arendt, 1994: 15) navodi mjesta iz *Vječnog mira* kojima Kant precizira, ali i ublažava i

to da je Grotius čak pozajmio i nekoliko pogrešnih navoda Gentilea u citiranju klasičnih izvora u svom djelu *De jure belli ac pacis* (Carnegie ed., 1925. g. prevodilac F. Kelsey je preveo izdanje iz 1646. g.), dok sam Grotius navodi da je čitao Gentilisa u zatvoru 1619. godine. Profesor Vladimir Đuro Degan u svom udžbeniku *Međunarodno pravo* uopće ne spominje Gentilia i označava Grotiusa kao utemeljitelja ove grane prava (Degan, 2013: 36–39).

⁶O rimskopravnom pojmu *laesio* (*laesio enormis*) vidi u radu: Horvat, 1998.

relativizira značenje one poslovice o značaju ostvarivanja pravde bez obzira na posljedice; radi se o reguli – *Fiat iustitia, et pereat mundus* – “Neka Pravda bude zadovoljena, pa makar svijet i propao”. Kant kaže da se ova poslovice može protumačiti kao: “Pravda će pobijediti čak i ako kao posljedica propadnu svi nitkovi ovoga svijeta.”

Ideja prava pak ne može biti ništa drugo nego Pravda – *Est autem ius a iustitia, sicut a matre sua, ergo prius iustitia quam ius* (Pravo potiče od pravde, kao od svoje majke: prema tome, prije je nastala Pravda od prava – glosa iz *Justinijanovih Digesta*, 1.1.1.) “To je odvažno pravno načelo koje staje odlučno na put krivudanjima lukavstva i nasilja, a svijet neće nikako propasti ako u njemu bude manje hrđavih ljudi.” (Kant, 1974: 162)

Na koncu, pravnik (juristu) Kant upozorava i podsjeća na to da su njegov simbol terazije prava, ali da uz njih još ide i mač pravde, te da se pravnik obično služi ovim posljednjim stavljajući i njega na jedan tas terazija, pa nastavlja: “Jurist, koji po svom moralu nije istovremeno i filozof, u najvećem je iskušenju da tako i postupi, jer njegova je dužnost samo da primjenjuje postojeće zakone, a ne da ispita treba li ih usavršiti.” (Kant, 2000: 35).

Zaključak

Kant je po mnogima osnivač filozofije prava. Uz uticaj luteranske tradicije, prosvjetiteljstva i ideja J. J. Rousseaua (1712–1778), vidljivi su i rimsko-pravni elementi njegova nauka. Kant u filozofiju donosi promjene; juristička teorija prava počinje njime, početak metafizičke i u izvjesnom smislu, historijske jurisprudencije XIX stoljeća vezan je za njegovo djelo. Ustanovio je metafizička načela nauke o pravu, odvojio legalitet (vanjsko zakonodavstvo) od moraliteta (unutrašnje); pravo ima za predmet samo ono što je spoljašnje u djelovanju; ovaj najveći filozof njemačkog liberalizma, pristalica republikanskog predstavničkog sistema, prihvata trodiobu vlasti. Arhitektonika javnoga prava kod Kanta – državno, međunarodno i kosmopolitsko pravo u toj mjeri čini trijalistički sklop tako da su sazdani kao jedna cjelina da je Kant opravdano i upečatljivo mogao reći da, “ako među te tri moguće forme pravnog stanja samo jednoj nedostaje princip koji pomoću zakona ograničava spoljašnju slobodu, zgrada svih ostalih mora neizbežno biti potkopana i najzad se srušiti” (Basta, 2001: 91, 112). Kant je postao dio filozofske misli vremena tako temeljito da su sve značajne škole – metafizička, engleski utilitaristi, historijska škola i pozitivisti – došli na njegovu poziciju kada je riječ o svrsi prava, iako iz različitih razloga i na različite načine.

Neokantovci su dominantna grupa u filozofskoj jurisprudenciji danas (Pound, 2000: 77). Osnivač je Rudolf Stammler (1856–1938, njemački filozof i pravnik, profesor na univerzitetima u Marburgu, Giessenu, Berlinu i Haleu, djelo *Učenje o ispravnom pravu*), dok je kasnijim neohegelijancima vođa Joseph Koler, a filozofija velikog Gustava Radbrucha zasniva se na neokantovskoj teoriji filozofije vrijednosti. Po osnovi akademsko-profesorskoga angažmana, radeći, među ostalim, u Königsbergu i Heidelbergu, ne treba se čuditi što se Radbruchova pravna filozofija temelji na hajdelberškoj (badenskoj) jugozapadnonjemačkoj varijanti neokantizma (npr. Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband, Ernst Troeltsch, Emil Lask), koja uz marburšku varijantu (npr. Paul Natorp, Ernst Cassirer, Hermann Cohen) predstavlja dva temeljna smjera neokantizma na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće. Neki autori uzimaju u obzir i getinske i neofrizijske varijante neokantizma koje pronalazimo kod Jakoba Friedricha Friesa i Leonarda Nelsona, što sve skupa čini Kanta značajnim orijentiranjem moderne društvene misli uopće.

Na filozofskim postavkama Kanta zasnovan je i pokret “Povratak Kantu” (*Zurück zu Kant*), koji se razvijao početkom XX stoljeća, tako da nije pretjerivanje kada H. S. Chamberlain (1855–1927) uzvikuje: “U djelu ovoga muža leži najveća revolucionarna sila svjetske historije!” Lesing je 1743. g. napisao čuveni epigram:

“Kant se laća teškog posla
Svijetu radi pouke:
On cijeni žive sile
Ali svoje ne umije da cijeni.” (Popović, 1924: 12, 24)
Uz zvjezdano nebo iznad mene i moralni zakon u meni.

Literatura

- Arent, Hana. *Istina i laž u politici*, Filip Višnjić, Beograd 1994.
- Augustin, Aurelije. *De civitate Dei*, I–III, prev. T. Ladan, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995–1996.
- Babić, Mile. *Hegelova filozofija prava: država i religija u Hegelovoj filozofiji prava*, University Press, Sarajevo 2010.
- Babić, fra Mile. *Temeljna pitanja suvremene filozofije*, University Press – Plejada, Sarajevo – Zagreb 2017.
- Barišić, Pavo. *Kantova filozofija prava i kreposti. Immanuel Kant, Metafizika ćudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb 1999.
- Basta, Danilo. *Večni mir i carstvo slobode*, Plato, Beograd 2001.
- Cavallar, Georg. *Pax Kantiana – Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs ‘Zum Ewigen Frieden’ (1795) von Immanuel Kant*, Böhlau Verlag, Wien – Köln – Weimar 1992.

- Cavallar, Georg. *Kants Embedded Cosmopolitanism: History, Philosophy and Education Citizens for World*, Walter de Gruyter, Berlin 2015.
- Ciceron, Marko Tulije. *Filozofski spisi*, prev. B. Gavela i V. Tomović, Matica spska, Novi Sad 1978.
- Ciceron. *Libri politici*, Demetra, Zagreb 1995.
- Ciceron, Marko Tulije. *O dužnostima*, Nova Akropola, Zagreb 2006.
- Degan, Vladimir Đuro. *Međunarodno pravo*, Školska knjiga, Zagreb 2011.
- Drino, Dževad. *Drevno pravo / Ancient Law*, Pravni fakultet u Zenici, Zenica 2021.
- Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press 1978.
- Đurić, Miloš. Kantova etika i pravna filozofija, u: *Izabrani spisi*, knjiga III, Službeni list SRJ, Beograd 1997.
- Hart, Herbert. *Pojam prava*, prev. D. Vranjanac i G. Dajović, Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu – Službeni glasnik, Beograd 2013.
- Horvat, Marijan. Prekomjerno oštećenje (*laesio enormis*), u: *Hrestomatija rimskog prava*, sv. 1., Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1998, 151–192.
- Justinijanova Digesta*, knj. 1. drugo izdanje, prev. A. Malenica, Službeni glasnik, Beograd 2003.
- Filozofski leksikon*, ur. Stipe Kutleša, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2013.
- Höffe, Otfried ur. *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1977.
- Kaluderović, Željko. *Helensko poimanje pravde*, IK Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci 2010.
- Kant, Immanuel. *Metafizika ćudoređa*, Veselin Masleša, Sarajevo 1967.
- Kant, Immanuel. *Kritika moći suđenja*, prev. N. Popović, BIGZ – Kultura, Beograd 1975.
- Kant, Immanuel. *Večni mir, Um i sloboda*, prev. D. Basta, Ideje, Beograd 1974.
- Kant, Immanuel. *Logika*, prev. V. Marić, Grafos, Beograd 1976.
- Kant, Immanuel. *Kritika praktičnog uma*, prev. D. Basta, BIGZ, Beograd 1979.
- Kant, Immanuel. *Zasnivanje metafizike morala*, BIGZ, Beograd 1981.
- Kant, Immanuel. *Kritika čistog uma*, Matica Hrvatska, Zagreb 1984.
- Kant, Immanuel. *Metafizika morala*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad 1993.
- Kant, Immanuel. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten. Erster Teil*. Felix Meiner, Hamburg 1988.
- Kant, Immanuel. *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000.
- Kozlić, Spahija. *Filozofija prava*, Pravni fakultet Univerziteta u Zenici, Zenica 2015.
- Kresin, Aleksej V. Nemecka filozofija nacionalnoga prava v konce XVIII – načale XIX v. i transformacija juridičkog nauki, *Naučnij ežegodnik Instituta filozofii i prava Uraljskogo otdelenija Rossijskoj akademiji nauk* 14, 2014, 197–209.
- Kurtović, Ševko. Kant: Moral i pravo otpora, *Politička misao* XXXIII (4), 1996, 84–122.
- Mojović, Nikola. *Sudski postupak u rimskom pravu*, Besjeda, Banja Luka 2008.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. *Duh zakona*, Demetra, Zagreb 2003.
- Nussbaum, Martha C. *Terapija žudnje: Teorija i praksa u helenističkoj etici*, Mizantrop, Zagreb 2009.
- Nussbaum, Martha C. *Ancient Philosophy Civic Education and liberal Humanism*, Burman&Myreboe, Stockholm 2019.
- Nussbaum, Martha C. *The University of Chicago*. <https://philosophy.uchicago.edu/faculty/nussbaum> (1. 6. 2024).



- Petrak, Marko. Kritika teorije o samopomoći kao prvobitnom obliku pravne zaštite (selbsthilfetheorie), *Zbornik Pravnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 56 (5), 2006, 1249–1287.
- Petrak, Marko. Recepcija Ulpijanove definicije pravednosti u hrvatskim srednjovjekovnim izvorima, *Zbornik Pravnog Fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 57 (6), 2007, 955–978.
- Paund, Rosko. *Uvod u filozofiju prava*, prev. Nikola S. Krznarić, CID, Podgorica 1996.
- Pound, Roscoe. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2013. – 2025. <https://www.enciklopedija.hr/clanak/pound-roscoe> (1. 6. 2024).
- Pound, Roscoe. *Jurisprudencija*, I–III, CID, Podgorica 2000.
- Popović, Nikola M. *Život Imanuela Kanta – o savremenoj filozofiji – o inteligenciji kod čoveka. Tri predavanja iz filozofije*, IK Napredak, Beograd 1924.
- Radbruch, Gustav. *Filozofija prava*, prev. D. Guteša, Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, Beograd 2006.
- Repovac-Nikšić, Valida. *Teorijske rasprave o kozmopolitizmu*, FPN Sarajevo, Sarajevo 1979.
- Tadić, Ljubomir. *Filozofija prava*, Izabrana dela, tom 1, Zavod za udžbenike Beograd – Službeni glasnik, Beograd 2006.
- Windelband, Wilhelm. *Povijest filozofije I–II*, prev. N. Šasel, D. Grlić, D. Pejović, Naprijed, Zagreb 1988.



ELEMENTS OF ROMAN LAW IN KANT'S PHILOSOPHY OF LAW

Summary: If ancient Greece is the homeland of philosophy and politics, then ancient Rome is the birthplace of jurisprudence (*iuris prudentiae*), the philosophy of law begins its true life with Hegel, but the period of precritical philosophy of law, with the central concept of justice towards the reflection of law in which subjectivity has a constitutive meaning, undoubtedly comes with Kants philosophy.

Kants philosophy of law was significantly shaped by the enduring values of philosophical trends and schools that were present in Rome; above all, the school of Stoicism, but also the principles of the school of natural law, which were elaborated by the Roman jurist Cicero in the work *De officiis*.

In the disintegration of the Holy Roman Empire of the Germanic peoples, Kant, following the example of Rousseau in the work "Perpetual Peace" (1795), promotes the idea of national law, based on the idea of a social contract, he derives a new concept of civil-legal composition, using Roman legal institutes in the division into national-economic (*ius civitatis*) and international law (*ius gentium*).

Kant's determination of the third type – cosmopolitan law, law is an expression of the collective will, not the theoretical models of philosophers; parallel to the philosophical basis of national law and its basis on the traditions of *Mos Gallicus* and *Usus modernus*, the most important role is the Göttingen School of Law, founded in the middle of the 17th century, which reflects the then free spirit of Göttingen University.

In Kants philosophy of law, along with the influence of the Lutheran tradition, the enlightenment and Rousseaus ideas, there are also elements of Roman law visible through numerous sentences and maxims of Roman law, as well as the teachings of Roman jurists, especially Ulpian.

Neo-Kantians are undoubtedly the dominant group in philosophical jurisprudence today, the founder is Rudolf Stammler ("Teaching on Correct Law"), so the paper analyzes the visible elements of the largest legal system of antiquity in Kants teaching of law.

Keywords: antiquity, Cicero, philosophy of law, Roman law, Ulpian

NEDRUŠTVENA DRUŠTVENOST: KANT I PROBLEM GOSTOPRIMSTVA*

*Ivan Milenković***

Sažetak: Kantov oksimoron *nedruštvena društvenost* upisuje se u veliku tradiciju političkih ideja koje početak civilizacije vide kao izlazak iz nereda i ulazak u nekakav poredak. Taj poredak, pak, počiva na zakonu kao na prinudi koja slobodu određuje negativno, kao niz zabrana zarad održivosti ljudske zajednice. Istovremeno, međutim, u srcu poretka i dalje opstaje potisnuti nered (nedruštvenost) koji, po Kantu, nužno ispoljava svoje stvaralačke potencijale. Gostoprimstvo se, u konstelaciji koja održava unutrašnju napetost (između antagonizma kao stvaralačke sile i ukroćenog antagonizma koji je sputan zakonom), pojavljuje kao način na koji je moguće ublažiti antagonizam u međunarodnim odnosima za koje, još uvek, ne postoji zakonski okvir koji bi prihvatio čitav svet.

Ključne reči: Kant, nedruštvena društvenost, antagonizam, priroda, oksimoron, nasilje, zakon

Nedruštvenu društvenost (*ungesellige Geselligkeit*) ljudi, Kantov oksimoron iz teksta “Ideje opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka”, ponavlja motiv u kojem ljudska zajednica, vođena prisilom udruživanja, nastaje iz prvobitnog nereda, ili uzajamne suprotstavljenosti pojedinaca, te se iz stanja u kojem je, prema slavnoj Hobsovoj formuli “čovjek čoveku vuk”, odnosno stanja uzajamne suprotstavljenosti pojedinaca – jer ljudi su samoživivi, sebični, misle samo na sebe (kaže Kant) – izlazi na taj način što ljudi potiskuju svoja “ne baš ljubazna svojstva nedruštvenosti” (*eben nicht liebenswürdige Eigenschaften der Ungeselligkeit*) i udružuju se kako bi uspostavili nekakav red. Prema Hobsu prirodno stanje je neizdrživo zbog sveopšte nesigurnosti i straha u kojem uzajamno suprotstavljeni ljudi neprestano žive, što će reći da Hobs izlazak iz prvobitnog haosa pripisuje psihološkom činiocu. Kod Kanta, međutim, stvari stoje drugačije utoliko što je prvobitno stanje segment nekakvog prirodnog plana. Za prirodu, naime, prvobitni

* Treći program Radio Beograda, ives_bg@yahoo.fr

** Ovaj tekst prerađena je verzija desetog poglavlja moje doktorske teze “Pojam suverenosti: Od izbeglištva do gostoprimstva”, odbranjene na Fakultetu političkih nauka u Beogradu.

antagonizam između pojedinaca je *sredstvo* (*Mittel*) kojim se priroda služi da bi materala ljude da razvijaju svoje (prirodne) obdarenosti (*Anlagen*).

Sredstva kojima se priroda služi da bi ostvarila razvitak svih ljudskih obdarenosti jeste antagonizam koji između pojedinaca vlada u društvu, pod pretpostavkom da on ipak na kraju postaje uzrokom zakonitog poretka među njima. Ovde pod antagonizmom podrazumevam nedruštvenu društvenost (*ungesellige Geselligkeit*) ljudi, to jest njihovu sklonost da stupe u društvo, koja je, međutim, povezana sa opštim otporom koji stalno pretili da razjedini društvo (Kant, 1974: 32).

Kant ne ulazi u uzroke preobražaja – strah, recimo – jer za njega uzroci stvaranja društvenosti, naročito ne psihološki, u krajnjoj liniji nisu bitni. Bitna je nužnost udruživanja proistekla iz antagonizma koji se, na neki način, preobražava u zakoniti poredak (*gesetzmäßigen Ordnung*). No, čak i kada je zakoniti poredak, makar i kroz *utemeljujuće* ili *konstitutivno nasilje* uspostavljen, antagonizam se ne gubi jer se nalazi u prirodi čovekovoj. Antagonizam je u zakonitom poretku suspendovan, ukroćen većom silom (zakonom, odnosno pristankom na zakon), ali nije zauvek izbrisan, nije nestao. Naprotiv. On je tu i dobro je, domće Kant, što je tu. Otud oksimoron. Otud u isto vreme dve veličine koje se uzajamno isključuju. Parafrazirajući Makijavelija mogli bismo reći da zakoniti poredak opravdava ono što dovodi do zakonitog poretka, računajući i način na koji je uspostavljen: nasilje, na primer. Zakon je prisila prostekla iz prisile na udruživanje. Kultura se, utoliko, može odrediti negativno, kao sistem zabrana koji pripitomljuje ono divlje u čoveku i privodi ga složenijim mogućnostima njegove prirode. Kultura izoštrava osećaj društvenosti, sapripadnosti, te sazrela svest o nužnosti društvenosti dovodi do stvaranja praktičkih (moralnih) načela. Dakle, bez tih, po sebi, doduše, ne baš ljubaznih svojstava nedruštvenosti, iz kojih izbija otpor (*Widerstand*) na koji svako mora da naiđe zbog svojih samoživih prohteva, svi bi talenti u idiličnom pastirskom životu, u savršenoj slozi, zadovoljstvu i uzajamnoj ljubavi, ostali večno skriveni u svojim začecima; ljudi bezazleni kao ovce koje napasaju, teško da bi svom životu pribavili veću vrednost nego što ih imaju te njihove domaće životinje; oni ne bi ispunili prazninu stvaranja (*Leere der Schöpfung*) u pogledu njihove svrhe kao umom obdarene prirode (Kant, 1974: 32).

Sve, dakle, počinje Kantovim oksimoronom *nedruštvena društvenost* u kojem se, čini se, krije odgonetka (ako ne i nova zagonetka), njegovog shvatanja ljudske zajednice. Ljudi, naime, žele slogu, jer shvataju da u prirodnom stanju (divljaštvo, reći će Kant), kada su razbijeni na male grupe koje neprestano

ratuju, ne mogu da ostvare nijedan održivi cilj. Zaneti neograničenom slobodom u prirodnom stanju (koja, utoliko, ne zaslužuje ime slobode), ljudi ipak moraju da stupe u civilizaciju, u stanje prinude, što je, domće Kant, nevolja najveća od svih, pošto je ljudi pričinjavaju sami sebi. Zbog svoje sklonosti ka usamljivanju i izolovanosti ljudi ne mogu dugo da pretraju jedni kraj drugih u divljoj slobodi (*wilder Freiheit*) (Kant, 1974: 33). Ljudi, dakle, žele slogu, ali priroda zna bolje šta je dobro za vrstu: ona želi neslogu (*Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht*) (Kant, 1974: 32). Sličnost sa Makijavelijom pohvalom neslozi je uočljiva, na neki način čak i zapanjujuća uzmemo li u obzir da su Makijaveli i Kant – makar se tako čini – savršeni antipodi. Ni kod Makijavelija, ni kod Kanta nije reč o banalnom uzročno-posledičnom odnosu prema kojem bi nekakvom redu, ili poretku, prethodio kaos, pa sada, zahvaljujući zakonima i državi, ulazimo u poredak i civilizaciju i stvar je time okončana. Takva pravolinijska logika je naprosto banalna. Ovde je reč o nečemu mnogo složenijem i zanimljivijem.

Zadržimo se još malo na Kantovoj pohvali neslozi, pri čemu ćemo, ovom prilikom, po strani ostaviti problem prirode (nevidljive ruke prirode?!) kao nalogodavca koji bolje od čoveka zna šta je čoveku potrebno. Čovek, dakle, želi da živi udobno i bezbrižno, ali mu priroda ne dâ da se opusti i uvaljuje ga u rad i tegobu (*Arbeit und Mühseligkeiten stürzen*) “kako bi pronašao sredstva da se opet mudro iz njih izvuče (*um dagegen auch Mittel auszufinden, sich klüglich wiederum aus den letztern heraus zu ziehen*)” (Kant, 1974: 32).¹ Obratimo pažnju na Kantovu preciznost. Čovek se, dakle, najpre izvlači iz stanja nedruštvenosti, odnosno potiskuje svoja “neljubazna svojstva” da bi stvorio zakoniti poredak. Ali zakoniti poredak ume da potkupi čoveka te se ovaj opušta. Zbog toga se sad, kao sredstva prirode, pojavljuju rad i tegoba te je na čoveku da se, ponovo, izvlači iz takvog, ovoga puta neprirodnog, ali svejednako neslobodnog stanja. Već su Hegel, Marks i Aušvic kao pervertovani izraz slobode, u blizini. Rad najpre oslobađa, kao kod Hegela, da bi isti taj rad, vremenom, kao izrabljivanje kod Marksa, postao ono što obezbeđuje, da bi natpis na ulazu u Aušvicu *Arbeit frei macht* kao savršeni cinizam koji izvrcé civilizaciju na naličje, postao najvišim izrazom zapleta koji Kant imenuje *nedruštvenom društvenošću*. Drugim rečima, Kant preporučuje neprestano

¹ Ovde podsećamo na Makijavelijevo razmatranje o tome koje mesto je najbolje za grad: mesto oskudno prirodnim resursima, ili mesto bogato njima. Makijavelijev odgovor je: oskudno mesto, jer će oskudnost naterati ljude na rad koji će ih samoizgrađivati. Na mestu bogatom prirodnim resursima, naime, dolazi do opuštanja i propasti jer, budući bezbrižan i upušten, čovek ne radi na sebi.

smenjivanje perioda udobnosti i borbe za udobnost. On vidi da se kod čoveka sukobljavaju i bore dve težnje: za udobnošću s jedne i za otporom zajednici s druge strane. Otpor koji čovek pruža životu u zajednici, podruštvljanju (*vergesellschaften*), posledica je njegove “izrazite sklonosti ka usamljivanju (izolaciji)” (*großen Hang sich zu vereinzeln (isolieren)*) (Kant, 1974: 32). To je čovekovo nedruštveno svojstvo zajedničko, kako Kant veruje, svim ljudima, dakle reč je o svojstvu ljudske prirode. S obzirom na to da je reč o nečemu što poseduje svako, s obzirom na to, dakle, što to svojstvo prepoznamo i kod drugih ljudi, jasno je da očekujemo otpore sopstvenoj težnji za usamljenošću, odnosno sopstvenim pogledima na svet, jer i mi sami pružamo otpore drugim i drugačijima zamislama. Taj otpor, međutim, primećuje Kant, odlična je stvar jer nas pokreće, njemu zahvaljujući savladavamo sklonost ka lenjosti i, istovremeno, sve one rđave osobine naše prirode poput častoljublja, lakomosti ili vlastoljubivosti (*Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht*), upreže u korisnom smeru izlaska iz stanja divljaštva. Naime, čovek baš ne mari preterano za svoje bližnje, ali shvata da bez njih ne može (*die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann*). Ta svest je ono što ga vodi ka kulturi, ka vrednosti društvenosti, ka društvenoj vrednosti čoveka. Jer, domće Kant, samo u zajednici, samo u društvu čovek razvija svoje talente, odnosno obrazuje ukus. Prinuda na društvenost obrazuje čovekovu prirodu, uobličava je u kulturalno dobro, uspinje je ka moralnosti. U tom smislu neka je hvala prirodi za netrpeljivost, za surevnjivu takmičarsku sujetu, za nezajažljivu žudnju za imovinom, pa i za gospodarenjem (*Herrschen*)! Bez njih bi sve vršne prirodne obdarenosti u čovečanstvu večno ostale nerazvijene i uspavane (Kant, 1974: 32).

Kada je stvar već postavio na ovaj način i ustvrdio da nesloga nije ujedurma nekog zlog duha (*bösartigen Geistes*) koji je tu samo da bi kvario divno delo mudrog stvoritelja, ošljario po njemu iz čiste zlobe i zavisti, sada su, dakle, pred Kantom (barem) dva problema: kako obezbediti institucionalne okvire za tu nedruštvenu ljudsku društvenost, odnosno kako uravnotežiti cikluse blagostanja i buđenja aktivnosti? Kako, drugim rečima, proizvoditi blagotvornu krizu, a da se granice društvenosti ipak ne raspadnu u tolikoj meri da se ponovo ne survamo u divljaštvo?

Ako je najveći problem i, istovremeno, najviši zadatak za ljudsku vrstu – što je, istovremeno, i najviša svrha prirode (*höchste Absicht der Natur*) – ostvarenje društva u kome “postoji sloboda po spoljašnjim zakonima povezana u najvećoj mogućoj meri sa najsnažnijim pritiskom vlasti, odnosno jedan *potpuno pravičan građanski poredak*” (Kant, 1974: 33), takav se problem mora

rešiti izborom gospodara (*Herrn*). Kant – kao ni Makijaveli, uostalom – nije antropološki optimista koji bi ljudima pripisao bogolika svojstva, pa iako je čovek biće obdareno razumom, biće koje želi zakon kako bi postavio granice slobode svih, “ipak ga njegova samoživa životinjska naklonost navodi na to da izuzme sebe gde god može”, pa mu je potrebna spoljašnja sila, potreban mu je gospodar “koji će slomiti njegovu volju i prisiliti ga da se povinuje jednoj opštevažećoj volji uz koju svako može da bude slobodan” (Kant, 1974: 33–34). Na ovom mestu Kant se ne upušta u to kako se inauguriše gospodar. Može se, razume se, preći na njegovu ideju prosvetećenosti, na to da svaki čovek mora da izađe iz samoskrivljene nezrelosti, te da se, u tu svrhu, mora osloboditi raznih autoriteta, ali ni u jednom trenutku Kant neće da podlegne utopijskim zamislima po kojima je društvo moguće ustrojiti bez suverenosti, u nekakvom anarhičnom poretku, u nekakvom poretku bez poretka. Ovde je zanimljiv drugi problem na koji Kant ne odgovara eksplicitno, ali koji se da iščitati iz njegovog dela: ako je već pohvalio neslogu kao pokretački momenat ljudske prirode, ostaje nam da odgovorimo na pitanje šta se dešava kada poredak, društvo, uđe u dekadenciju, kada više nije u stanju da ispunjava zahteve koje je postavilo samom sebi. Drugim rečima, kako iznova pokrenuti ljude ka onome što ih je, najpre, načinilo građanima, a onda ih, unekoliko paradoksalno, izvelo iz građanskog stanja?

Odgovor bi, sledimo li i dalje Kanta, valjalo potražiti u subjektu i njegovim često aporetičnim moćima. Subjekt je ono što proizvodi krizu. On samoga sebe dovodi u pitanje te je, budući krizom zahvaćen, i njen objekt. Drugim rečima, moderno je doba otkrilo mogućnost permanentne krize, one krize koja ne prolazi, koja samu sebe obnavlja i koja ne zahteva “konačno rešenje”. Utoliko je važno ovaj pojam povezati sa modernim pojmom demokratije:² demokratija je mesto permanentne krize, periodičnog smenjivanja blagostanja i izlaska iz blagostanja, horizont koji se nalazi u budućnosti (“jednom će doći *prava demokratija*”) ali koji, poput delotvorne fatamorgane – delotvorne jer uvek idemo ka njoj, ka toj prikazi, toj halucinaciji, tom fantazmu zvanom demokratija – većito izmiče čak i kada nam se čini da nam je nadohvat ruke. Jedan od paradoksa demokratije jeste da je ona *uvek već* tu, da je njena realnost u vremenu sadašnjem delotvorna uprkos (ili zahvaljujući) konstitutivnom manjku, tome što *nikada*, ili barem do sada, nije *istinska, prava, puna*.

² Uprkos veoma problematičnom čitanju ideje federalizma kod Kanta, i to pre svega zato što se, neopretno, u analizu Kanta ulazi iz današnjeg razumevanja, a naročito iskustva, liberalizma, Džon MakMilan skreće pažnju na to da je, za razumevanje ideje krize, nužno pretpostaviti demokratiju (MacMillan, 2006: 60 i d.).

Konstitutivni manjak demokratije upravo je u nedostatku savršenog rešenja, u njenoj principijelnoj nedovršivosti, odnosno, ako se poslužimo pozitivnim određenjem, u mogućnosti večitog usavršavanja. Mogućnost večitog usavršavanja, to nedovršivo omogućavanje mogućnosti, to dinamizovanje energije (stvarnosti), počiva na izumu permanentne krize. Ako je u starom veku odnos između mogućnosti i ostvarenja mogućnosti uvek morao da dovede do nekakvog ispunjenja (entelehija kao dovršenje procesa, kao ispunjenost, kao punina, kao dostignuta svrha), moderno doba računava nedovršivost kao proces.

Ideja večnog mira, ideja poretka dovoljno čvrstog da bi se prevladalo stanje divljaštva, sadrži u sebi svest o prvobitnoj i, zapravo, neiskorenjivo konfliktnoj ljudskoj prirodi koja se, prirodno, prenosi i na države. Ali isti mehanizam koji je dopustio izlazak čoveka iz prvobitnog stanja na delu je i među državama. U onoj meri, dakle, u kojoj se pojedinac drži svog egoizma u društvu, u kojoj svoju nedruštvenost preokreće u uslov same društvenosti, i države moraju moći da zadrže konfliktnu svoju prirodu, da ostave na delu opasnost od sukoba kao uslov mogućnosti mira. Drugim rečima, beleg suverenosti mora biti delatan bez prestanka kako bi i sama sloboda proizvodila dejstva, kako bi se i sama sloboda neprestano i iznova osvajala. Utoliko se gostoprimstvo, koje se tako iznenada pojavljuje kod Kanta, može razumeti i kao pokušaj da se sačuva ono "kod sebe", sama suverenost, ali i da se, u istom gestu, dovede u pitanje. Odbijajući svako pravo da se laže, svako pravo da se nešto prikriva ili da se sačuva za sebe, odbijajući mogućnost da se odbije nalog istinoljubivosti, Kant stavlja u drugi, podređeni plan svako pravo na unutrašnje mesto, na ono "kod sebe", čime direktno ukida razliku između privatnog i javnog, pa time i mogućnost čistog gostoprimstva: ako nema onoga "kod sebe", nema ni mesta koje se pridošlici može ponuditi kao utočište, pribežište, boravište. Sa čistom i neprikosnovenom suverenošću ideja večnoga mira ostaje puka utopija. Uvođenjem gostoprimstva, pak, Kant ideju večnoga mira spasava od sebe samog.

Kant i problem gostoprimstva

U tekstu iz 1797. godine "O tobožnjem pravu da se laže iz čovekoljublja" Kant postavlja sledeće pitanje: da li treba slagati ubicu koji me, na pragu moje kuće, pita da li se onaj koga on hoće da ubije nalazi u kući? Sa sebi svojstvenom ljupkošću on odgovara "ne": čak se ni ubica ne sme lagati uprkos tome što je, našoj istinoljubivosti zahvaljujući – tom nalogu da uvek i na svakom mestu, pod bilo kojim uslovima, imamo saopštiti istinu – gost izložen riziku

od smrti. Gost, u međuvremenu, može da pobegne kroz prozor, recimo, pa su onda svi zadovoljni: mi, jer smo nepokolebljivo istinoljubivi, ubice, iz istog razloga, i gost, jer je preživio (Kant, 1974a). Kant se, doduše, ne udubljuje u mogućnost da gost ne stigne da iskoči kroz prozor, ali to je drugi problem. Bolje je, dakle, prekršiti pravila gostoprimstva, čak i po cenu smrti gosta, nego obavezu da se bude istinoljubiv bez izuzetka, jer безусловna istinoljubivost najviši je moralni nalog, izraz najvišeg poštovanja drugog, ono što, po Kantu, gradi i učvršćuje društveni odnos. Dve su reakcije moguće na ovakvu postavku i obe se moraju uzeti ozbiljno. Prva je pokušaj da se Kantova pozicija opravda uzimajući u obzir njegov sistem: pronaći mesto Kantovom tekstu, odnosno ovoj preporuci za безусловnu istinoljubivost (kojom se безусловno ruši princip gostoprimstva), u sistemu, uzimajući, dakle, u obzir i Kantovu teorijsku filozofiju. Tim putem nećemo ići. Ovde nas zanima nešto drugo. Druga reakcija ide ka tome da se ustvrdi, zajedno s Derridom (1997: 67), da ovo mesto opasno nagrizava Kantovu opštu zamisao jer princip безусловne istinoljubivosti ruši princip čovečnosti. Ipak, postoji i prethodno pitanje: otkud gostoprimstvo kod Kanta? Šta gostoprimstvo traži kod mislioca transcendentalne strukture kada gostoprimstvo pripada običajnosti, dakle sferi koja se nalazi s one strane transcendentalnog i, kao takvo, ni na koji način ne može biti konstitutivno za noseću ideju Kantove filozofije? Drugim rečima, gostoprimstvo je kontekstualno određeno i njegova opštost, po definiciji, ne dopire do kantovske univerzalnosti. No, da li je tako?

Princip gostoprimstva zahteva kulturalni kontekst. Nema kulture ili društvene veze bez principa gostoprimstva. Ovaj princip nalaže prihvatanje bez rezerve i bez računa, neograničeno izlaganje došljaku.³ U istom pokretu, međutim, određena (svaka) kulturna, ili jezička zajednica, porodica, nacija, moraju da suspenduju princip apsolutnog gostoprimstva kako bi zaštitili svoju kuću, ono *kod sebe*, ono vlastito, svoje vlasništvo i svoju suverenost od neograničenog dolaska drugog. U tom slučaju Kantov zahtev za безусловnom istinoljubivošću dobija još nejasniji status. Da bih u kuću primio koga želim, moram biti gospodar mesta koje nazivam svojim boravištem, svojom kućom, domom, moram da imam suverenu vlast: “ne postoji gostoprimstvo u klasičnom smislu bez suverenosti sopstva nad onim ‘kod sebe’ (*chez-soi*)” (Derrida, 1997: 53; Derida, 2002: 26). Suverenost otvara paradoks gostoprimstva. Već

³ Antropološka literatura, naravno, pokazuje da nijedno društvo nije poznavalo, niti poznaje, безусловno gostoprimstvo. Međutim, valja imati u vidu da se ovde razmatra *pojam* gostoprimstva u koji je безусловnost upisana uprkos tome što empirijska evidencija to ne potvrđuje, te je napetost između *principa безусловnosti* i *empirijske uslov(lje)nosti* ovde konstitutivna. Najcelovitiji pregled ovoga pojma u Montandon, 2004.

u svome pojmu gostoprimstvo je bezuslovno, ali kao takvo ono je aporetično: kada kao domaćin kažete gostu koji prekoračuje prag vaše kuće da se oseća kao u svojoj kući, da se, drugim rečima, oseća (i ponaša) kao domaćin, kada mu, dakle, ponudite bezuslovno gostoprimstvo, vi to ne mislite *baš* tako, ne mislite doslovno jer bi se, u suprotnom, kada biste *zaista* ponudili bezuslovno gostoprimstvo, istoga časa izgubila razlika između vas kao domaćina i gosta kao pridošlice: i domaćin i gost bili bi, istovremeno, i domaćin i gost, domaćin kao gost i gost kao domaćin, odmah bi dve suverenosti polagale pravo na isti prostor, a od takve situacije podeljene suverenosti do sukoba deli nas korak. Na vrata nam, u ovom izvođenju, već kuca neprijatelj, gost kao neprijatelj, stranac kao neprijatelj, drugi kao neprijatelj, prijatelj kao neprijatelj i neprijatelj kao najbolji prijatelj.⁴

Vratimo se Kantu.

Najčuvenije mesto na kojem se Kant poziva na ideju gostoprimstva njegov je tekst “Ka večnome miru” (Kant, 1974c). Treći definitivni član toga nacрта glasi: “Pravo građana sveta treba da se ograniči na uslove opšteg gostoprimstva” (*Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein*) (Kant, 1974c: 147). U prvoj rečenici toga člana Kant naglašava da ovde nije reč ni o kakvoj filantropiji, već o pravu. Gostoprimstvo je, nastavlja Kant, “pravo svakog stranca da u slučaju dolaska na tle nekog drugog ne bude od ovoga primljen neprijateljski” (Kant, 1974c: 148). Potom sledi objašnjenje u kojim se slučajevima to pravo ne sme uskratiti, na koji se način stranac ima ponašati na tuđoj teritoriji, odnosno domaćin na svojoj, ali Kant dodaje i jedan zanimljiv momenat: stranac koji zahteva prijateljsko ponašanje prema sebi u tom se zahtevu ne poziva na pravo na gostoprimstvo (*Gastrecht*), jer bi u tom slučaju morao da se sklopi ugovor između njega i domaćina (*ein besonderen wohltätiger Vertrag*) kojim bi on, na izvesno vreme, postao ukućaninom, već se stranac, zahtevajući prijateljsko ponašanje, poziva na pravo posete (*Besuchrecht*) “koje pripada svim ljudima kao društvenim bićima” pošto ljudska bića imaju zajedničko pravo na Zemljinu površinu (Kant, 1974c: 148). Drugim rečima – Kant je ovde krajnje oprezan – pravo došljaka na gostoprimstvo (*Hospitalität*) ne proteže se dalje od *pokušaja* (*einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu versuchen*) da se uspostavi mogućnost saobraćaja sa starosedeocima (Kant, 1974c: 148).

Ovaj bi odeljak trebalo pročitati ponovo, pažljivije.

⁴ Svi ovi motivi koji se nalaze u pozadini našeg izvođenja iscrpno su obrađeni u knjizi Derida, 2001, naročito poglavlja 5 i 6.

U naslov svoga teksta, najpre, Kant stavlja reč latinskog porekla, *Hospitalität*, iako ima i nemačku, *Gastlichkeit*, koja vodi poreklo od gotskog *Gast*, gost. *Hospitalität* u ovom slučaju znači pre svega “pravo na posetu” (*Besuchrecht*), ali ne i “pravo na prijem” (*Gastrecht*), na primanje gosta, što se izražava negativnim određenjem, odnosno zahtevom da *ne* budemo primljeni neprijateljski.⁵ Drugim rečima, nema unapred datog jemstva da ću naići na prijateljski prijem. *Besuchrecht*, pravo na posetu, izvodi se iz “zajedničkog prava na Zemljinu površinu” (*vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde*) (Kant, 1974c: 148). Gotovo u istom potezu, međutim, to pravo na zajedničko tle ograničeno je pravom na primanje gosta, *Gastrecht*, odnosno sklapanjem ugovora, ili sporazuma (*ein besonderen wohltätiger Vertrag*). Ova se napetost, sugerije Rene Šere (Schérer, 2005: 65), može razumeti kao razlika između univerzalističkog i partikularističkog principa, između apstraktnog određenja “zajedničkog posedovanja” i konkretnog posedovanja dela Zemljine površine, ali takvo razumevanje ne iscrpljuje Kantovu ideju. Šere skreće pažnju na Kantovu upotrebu reči *Kugelfläche*, odnosno na to geografsko-geometrijsko određenje: Zemlja je kugla, sfera, njen oblik je takav da ona u sebi spaja granicu – ograničena je, ima određenu, konačnu površinu, te se ljudi ne mogu rasuti u beskonačnost – ali ona je, upravo kao kugla, kao krug, izraz beskonačnosti, naime ne znamo ni početak ni kraj kruga, po njenoj se površini možemo beskonačno kretati.⁶ Naše je kretanje, pak, ograničeno mogućnošću istog takvog kretanja drugih ljudi, što znači da smo nužno u dodiru sa drugima, te je trpeljivost nužan uslov postojanja: ljudi moraju “da trpe drugoga kraj sebe i niko prvobitno nema više prava da bude na jednom mestu Zemlje nego drugi” (Kant, 1974c: 148). To je, pak, način da se uredi, utemelji ljudska zajednica (*Gemeinschaft*). Čovek zauzima zemlju zato što je ona okrugla. Ovde je, naglašava Šere, reč o polasku od činjenica: ljudi ne mogu da ocrtaju pravu liniju bekstva, uprkos

⁵ U istom ovom spisu, na početku Prvog odeljka, Kant koristi reč *Hostilität*, što prevoditeljka prevodi kao “razmirica”. No, ako je prevoditeljka jako dobro osetila da reč *Hospitalität* treba ostaviti u njenom latinskom obliku, onda je važno bilo *Hostilität* ili ostaviti u ovom obliku, ili prevesti preciznim i jakim “neprijateljstvo”, a ne blagim i neopominjućim “razmirica”.

⁶ O sferi kao *par excellence* političkoj kategoriji prodorne redove ispisuje Peter Sloterdajk. Upor, recimo, 2001, naročito ogledi “U istom čamcu” (str. 7–62) i “Jak razlog da se bude zajedno” (str. 63–98). Sloterdajk zajednicu razume kao sapripadanje (*zusammengehören*), odnosno, kako sama reč kaže, mesto zajedničkog slušanja (*zusammen hören*). Prostor, pak, u kojem reči odzvanjaju, u kojem se stvara “zvučno telo grupe” (str. 19), mora biti akustičan, a akustiku obezbeđuje sferičan oblik. Sfera je to što obezbeđuje i omogućuje zajedništvo, unutrašnji prostor zajednice. Svoje istraživanje sfere Sloterdajk produbljuje u uzbudljivoj trilogiji *Sfere*, upor. Sloterdajk 2010, naročito ekskurs 3 (“Princip jaje. Po-unutrašnjjenje i obujmljivanje”, str. 324 i dalje) i pogl. 7 (“Stadijum Sirena. O prvim sonosferičnim alijansama”, str. 479 i dalje).

mogućnosti beskonačnog kretanja, beskonačnog okretanja u krug, jer se, na-prosto, susreću. Otud nužnost prava koje bi uredilo haos, a potom i zloupotrebu posjedovanja tla. (Schérer, 2005: 66)

Ali, ako je ovde u pitanju činjeničnost, ono *quid facti*, a Kanta zanima pitanje opravdanja, *quid iuris*, kako pomiriti te dve sfere?

Problem početka

Vratimo se još korak unazad, na prvi odeljak nacрта za *Večni mir*. U tom odeljku (član 2) Kant državu određuje kao suverenu zajednicu, odnosno samo suverena zajednica zaslužuje ime države:

Ona je zajednica ljudi kojoj niko drugi ne može zapovedati (*gebieten*) niti njome raspolagati do ona sama. Nju, koja je zasebno stablo sa vlastitim korenjem, nakalemiti kao navrt drugoj državi znači uništiti joj opstanak kao moralnoj ličnosti i pretvoriti je u stvar, a to se protivi ideji prvobitnog ugovora, bez koje se ne može zamisliti pravo ni kod jednog naroda. (Kant, 1974c: 138)

Reč “zapovedati” Kant upotrebljava u najboljoj suverenističkoj tradiciji kao najviši prerogativ, ili najvišu odliku suverena kao onoga ko ima najvišu moć zapovedanja, punu moć (*plena potestas*) i ne postoji viša moć zapovedanja od njegove. Drugim rečima, ako je država suverena, onda njoj niko ne može zapovedati. “Zasebno stablo sa vlastitim korenima”, pak, upućuje na međunarodni poredak država/stabala. Ideja Kantovog teksta je, u tom smislu, da skup stabala pokuša da vidi i da konstituiše kao svojevrsnu celinu – da ostanemo pri metafori: kao šumu – kao svetsku zajednicu. Da bi se taj i takav poredak uspostavio, potrebno je, ponešto paradoksalno, da se svakoj državnoj zajednici (svakome stablu) dopusti potpuno uživanje sopstvene posebnosti, odnosno slobode. Tu je, istovremeno, domet Kantove metafore: svaka je zajednica, kaže Kant u skladu sa terminologijom svoga vremena, moralna ličnost, a moralna ličnost se konstituiše u prvobitnom ugovoru. Prvobitni ugovor (*contractus originarius* ili *pactum sociale*) kao nužni uslov izgradnje političke zajednice ne smemo shvatiti kao činjenicu, već je on:

samo ideja uma koja, međutim, nesumnjivo ima svoj (praktički) realitet: naime da obaveže svakog zakonodavca da tako daje svoje zakone kao da su oni *mogli* proizići iz ujedinjene volje čitavog naroda, i da svakog podanika, ukoliko on hoće da bude građanin, posmatra tako kao da se on saglasio sa jednom takvom voljom. (Kant, 1974b: 108)

Sledi važna nijansa: ugovor o kojem Kant govori, dakle prvobitni ugovor, teško je razlučiti od saglasnosti, odnosno posmatrati ga drugačije do kao fikciju na način Rusoa – te je on utoliko “samo ideja” – ali saglasnost se preobražava u ugovor kada se upravo činom saglašavanja konstituiše država kao ona treća strana u eventualnom sporu između suprotstavljenih pojedinaca, ili strana, te saglasnost na taj način dobija pravne konture. Utoliko će Patrick Riley (1973: 452–453) Kanta nazvati kvazi-kontraktualistom koji će politiku da podredi moralnosti.⁷ Važno je, takođe, primetiti da se kod Kanta ideja ugovora prelijeva iz privatnog prava u javno pravo,⁸ ali to ne umanjuje operabilnost njegove ideje. Prvobitni ugovor, naime, svojevrstni je svetionik najviše vlasti. Donošenje zakona u interesu zajednice najvažnija je delatnost najviše vlasti te, ukoliko bi se u toj delatnosti i pojavila kakva dilema, zakonodavac ima “pri ruci” ideju prvobitnog ugovora kao “nepogrešivo merilo *a priori*” (Kant, 1974b: 109), što bi imalo značiti da je prvobitni ugovor, kao apriorna konstrukcija, kao apriorna fikcija, kao fikcija *a priori*, opravdanje (legitimacija) zakonodavne delatnosti suverena. Ovakav je sled koraka Kantu bio potreban, naravno, da bi opravdao nemogućnost zasnivanja građanskog otpora, odnosno građanske neposlušnosti vlasti koja legitimitet izvlači iz prvobitnog ugovora (Kant, 1974b: 109), ali u nastojanju da održi ravnotežu Kant se nije između naroda kao nosioca suverenosti i poglavara kao suverenog čuvara zakona. Utoliko mora da se pozove na opštu volju, što znači da u istom činu upada u probleme sa kojima se suočava i Rousseau, naime kako da izbegne proizvoljnost utvrđivanja opšte volje. Taj problem, međutim, moramo da ostavimo po strani i ukažemo na još jedan motiv Kantove ideje gostoprimstva.

Posetu bez ikakvih unapred datih prepreka Kant razume kao trgovačku vezu. Otud reč *Verkehr*: odnos između ljudi i, istovremeno, kruženje robe, promet robe, saobraćaj (v. Kant, 1974c: 148). Od trgovine Kant očekuje ujedinenje zemlje, harmoniju među narodima i uopšte napredak. Trgovina je, naprosto, sredstvo pomoću kojeg ljudi dolaze do ispunjenja svoje racionalne svrhe.

Sada se kockice slažu. Gostoprimstvo nije stvar nikakvog čovekoljublja, već prinude. Gostoprimstvo je zahtev istorije, prirode, koji se, zarad opstanka,

⁷ O odnosu politike i morala, odnosno prednosti morala nad politikom: Kant, 1974c: 156 i dalje. Kant je nedvosmislen: teorijska izreka “poštenje je bolje od svake politike” (...) neophodan je preduslov politike” (Kant, 1974c: 156), “bog koji čuva granice morala ne uzmiče pred Jupiterom, bogom koji štiti granice sile” (Kant, 1974c: 156), “[p]rava politika ne može da napravi nijedan korak a da se pre toga ne pokloni moralu” (Kant, 1974c: 164).

⁸ O odnosu ugovora i saglasnosti, odnosno privatnom i javnom pravu Byrd – Hruschka, 2006; Byrd, 1998. O prelasku s privatnog na javno pravo Ripstein, 2009: 145 i d. (poglavljia 5 i 6).

mora ispuniti. Trgovina je tu da olakša ispunjenje tog zahteva. Gostoprimstvo je nužnost koja nailazi na prepreke, ali, kao princip, njoj prepreke empirijske stvarnosti nisu problem. Negostoprimstvo je, utoliko, stvar čudi, i kao takvo se ne može uopštiti. Negostoprimstvo se kod Kanta svodi na dva oblika. Prvi je *Unwirtbarkeit* u primeru sa varvarima (*der Barbaren*) koji u priobalnim oblastima otimaju brodove (*das Schiff*), a brodolomnike odvođe u roblje (Kant, 1974c: 148), ili kada pustinjски varvari,⁹ arapski beduini (na svojim kamilama, tim pustinjским brodovima (*das Schiff der Wüste*)) napadaju nomadska plemena i pljačkaju ih. U korenu ove reči za negostoprimstvo nalazi se *Wirt*, domaćin. Ovu reč pronalazimo u izrazima hotelijer, vlasnik krčme, vlasnik svratišta, amfitrion.¹⁰ Dakle, Kant osuđuje negostoprimstvo varvara koji se ponašaju nedomaćinski kršeći sve dobre ljudske i trgovačke odnose. Valja primetiti da se njihovo ponašanje, po Kantovom mišljenju, protivi prirodnom pravu (Kant, 1974c: 148). Drugi primer negostoprimstva, međutim, Kant ostavlja “civilizovanima”, dakle Evropljanima. Za tu vrstu negostoprimstva on koristi sintagmu *inhospitale Betragen*, negostoljubivi postupak (Kant, 1974c: 148). Umesto, dakle, da se ograniče na *pokušaj* (*versuchen*) uspostavljanja odnosa sa starosedecima, uglavnom posredstvom trgovine, Evropljani o starosedecima ne samo da ne vode računa već na njihovim teritorijama proizvode sva moguća zla koja poznaje ljudski rod (Kant, 1974c: 148). Nije stoga, zaključuje Kant, nimalo čudno što su Kina i Japan, s obzirom na to da su upoznati sa ponašanjem Evropljana, bili i više nego suzdržani kada je gostoprimstvo u pitanju: Kina je, naime, dopustila prilaz svojoj zemlji, ali ne i ulazak u nju, dok je Japan dozvolio pristanak uz obalu samo “jednom malom evropskom narodu”, Holanđanima, ali je i njih isključio iz zajednice sa starosedecima (*der Gemeinschaft mit den Eingebornen ausschließen*), kao da su Holanđani, dodaje Kant, zarobljenici (*wie Gefangene*) (Kant, 1974c: 149). Evropljani su, dakle, zloupotrebili gostoprimstvo na dva načina: najpre, ono im je bilo ponuđeno, ali ga oni nisu prihvatili, a potom su svoje pravo posete proširili izvan zakonskih granica posete “pervertujući joj trajanje i smisao” (Schérer, 2005: 72).¹¹ Na ovom mestu, zajedno sa Šereom (Schérer, 2005: 72–73), možemo jasnije da uočimo smisao restriktivnog principa *Besuchrecht*, prava na posetu, na koje gostoprimstvo mora da se ograniči. Odgovornost se, dakle, s obzirom na iskustvo sa Evropljanima, s obzirom na to da su zloupotrebili gostoprimstvo, s obzirom na to da su se, kao gosti, ponašali

⁹ U srpskom prevodu, umesto varvari, stoji Berberi.

¹⁰ I ovde je korisno konsultovati Benvenist, 2002: 55 i d.

¹¹ Ovde svakako ne bi trebalo prevideti značaj pojma granice kod Kanta.

negostoljubivo (*inhospitale Betragen*), prebacuje sa onoga ko prima, na onoga ko dolazi (u goste).

Sa ovog mesta moguće je ući u savremenu raspravu o izbeglicama.

Literatura

- Benvenist, Emil. *Rečnik indoevropskih ustanova. Privreda, srodstvo, društvo, vlast, pravo, religija*, prev. Aleksandar Loma. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci 2002.
- Byrd, Sharon – Hruschka, Joachim. Kant on “Why Must I Keep My Promise?”, *Chicago-Kent Law Review* 81, 2006, 47–74.
- Byrd, Sharon. Kant’s Theory of Contract, *Southern Journal of Philosophy* 36, 1998, 131–153.
- Derida, Žak. *Kosmopolitike*, prev. Sanja i Petar Bojanić, Stubovi kulture, Beograd 2002.
- Derida, Žak. *Politike prijateljstva*, prev. Ivan Milenković, Beogradski krug, Beograd 2001.
- Derrida, Jacques. *De l’hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997.
- Kant, Imanuel. Ideje opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka, u: *Um i sloboda*, prev. Dušica Guteša, Mladost, Beograd 1974, 27–40.
- Kant, Imanuel. O tobožnjem pravu da se laže iz ljubavi prema ljudima, u: *Um i sloboda*, prev. Danilo Basta, Mladost, Beograd 1974a, 171–178.
- Kant, Imanuel. O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vredi za praksu, u: *Um i sloboda*, prev. Slobodan Žunjić, Mladost, Beograd 1974b, 89–123.
- Kant, Imanuel. Večni mir. Filozofski nacrt, u: *Um i sloboda*, prev. Olga Šafarik, Mladost, Beograd 1974c, 135–169.
- MacMillan, John. Imanuel Kant and the democratic peace, u: *Classical Theory in International Relations*, ur. Beate Jahn, Cambridge Studies in International Relations, Cambridge University Press 2006, 52–73.
- Montandon, Alain (ur.). *Le livre de l’hospitalité (Accueil de l’étranger dans l’histoire et les cultures)*, Bayard, Paris 2004.
- Riley, Patrick. On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists, *Political Theory* 4, 1973, 450–471.
- Ripstein, Arthur. *Force and Freedom. Kant’s Legal and Political Philosophy*, Harvard University Press 2009.
- Schérer, René. *Zeus hospitalier*, La Table Ronde, Paris 2005.
- Sloterdajk, Peter. *Sfere I*, prev. Aleksandra Kostić, Fedon, Beograd 2010.
- Sloterdajk, Peter. *U istom čamcu*, prev. Aleksandra Kostić, Beogradski krug, Beograd 2001.

UNSOCIAL SOCIABILITY: KANT AND THE PROBLEM OF HOSPITALITY

Summary: Kant's oxymoron *unsocial sociability* is part of the great tradition of political ideas that see the beginning of civilization as an exit from disorder and an entry into some sort of order. That order, on the other hand, rests on the law as a coercion that determines freedom negatively, as a series of prohibitions for the sake of the sustainability of the human community. At the same time, however, in the heart of the order there still exists a repressed disorder (*unsociability*) which, according to Kant, necessarily manifests its creative potential. Hospitality, in a constellation that maintains internal tension (between antagonism as a creative force and tamed antagonism that is restrained by law), appears as a way to mitigate antagonism in international relations for which, as yet, there is no legal framework that would accept the whole the world.

Keywords: Kant, unsocial sociability, antagonism, nature, oxymoron, violence, law



DA LI JE KANT DOISTA USTUKNUO?

Miloš Todorović*

Sažetak: Polazeći od činjenice da je poglavlje “O transcendentalnoj dedukciji čistih pojmova razuma” iz prvog izdanja *Kritike čistog uma* Kant zamenuo novim tekstom u drugom izdanju te knjige, Hajdeger postavlja tezu da se tu radi o promeni osnova Kantove filozofije. Dok je, prema njegovom tumačenju, u prvom izdanju Kant kao osnov postavio silu uobrazilje, čime je potkopao temelj uobičajenih metafizičkih učenja, u drugom izdanju on je “ustuknuo” pred time otvorenim bezdanom, uobrazilju lišio samostalnosti proglašivši je dejstvom razuma, i time postavio svoje učenje na sigurno tlo metafizike. Analizirajući taj problem ovaj rad dolazi do zaključka da se kod razlike dva izdanja istog poglavlja ne radi o promeni osnova Kantove filozofije, već samo o promeni perspektive razmatranja i svetlosti u kojoj se posmatra i izlaže tema poglavlja, pa u vezi sa tim i o promeni momenta na kojem se demonstrira rešavanje postavljenog problema.

Ključne reči: osnov, dedukcija, transcendentalno, kategorije, razum, sila uobrazilje, čulnost

1) U svojoj ranoj knjizi: *Kant i problem metafizike* [*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929], nastaloj u vreme rada na njegovom glavnom delu *Bitak i vreme* [*Sein und Zeit*, 1927], Hajdeger [Heidegger, Martin] je u njenom § 31 napisao:

“Kant je ustuknuo pred tim nepoznatim korenom.” (Heidegger, 1973: 155)

Ova rečenica sama čini jedan ceo pasus. U pomenutom § 31 njoj prethode dva pasusa koja uvode u postavljanje njome izražene teze, a za njom sledi razmatranje problema za koji ona nudi rešenje. Istovremeno njome se evocira poznati Kantov stav iz “Uvoda” u *Kritiku čistog uma* [*Kritik der reinen Vernunft*], koji i stoji u središtu te Hajdegerove analize:

Čini se da za uvod ili prethodnu napomenu može biti samo toliko neophodno, da postoje dva stabla čovekovog saznanja, koji možda proističu iz jednog zajedničkog ali nama nepoznatog korena, naime čulnost i *razum*, od kojih onim prvim nama predmeti bivaju dati, a ovim drugim mišljeni. (Kant, 1781: 15; 1787: 29)

* Prof. dr.

Naslov § u kojem se nalazi citirana teza upućuje na ono Pred-čim bi Kant, po Hajdegerovom mišljenju, trebalo da je ustuknuo kao pred “zajedničkim korenom... dva stabla čovekovog saznanja”, i glasi: “Izvornost položenog osnova i Kantovo ustuknuće pred transcendentalnom silom uobrazilje”. “Nama nepoznati koren”, dakle, Hajdeger tumači kao izvorni osnov i najdublji temelj Kantove metafizike, koga u prvom izdanju (A) *Kritike čistog uma* prema Hajdegerovoj tezi čini transcendentalna sila uobrazilje. Ali, kasnije je, prema frajburškom filozofu, Kant uvideo da je time zapravo razorio temelj tradicionalne (a time i svoje) metafizike, ustuknuvši pred tako zjapećim bezdanom nad koji bi trebalo da je postavio svoju filozofiju, pa je u drugom izdanju (B) silu uobrazilje lišio samostalnog postojanja prikazavši je kao puku delatnost razuma, i time svoju filozofiju vratio na sigurno tlo metafizičkog temelja. Uopšte je Hajdeger smatrao da se u *Kritici čistog uma* Kant zapravo bavio metafizičkim, nadasve ontološkim, a ne sazajno-teorijskim ni teorijsko-naučnim pitanjima.¹

2) Krucijalno mesto za ovde postavljen problem nalazi se u “Transcendentalnoj dedukciji čistih pojmova razuma”, poglavlju u *Kritici čistog uma* koje je u (B) u celini izmenjeno i drugačije od onoga u (A). Zadatak transcendentalne (za razliku od pravne, ali i empirijske i metafizičke) dedukcije je da pokaže kako kategorije (čisti pojmovi razuma a priori) kao subjektivni uslovi mišljenja mogu da se odnose na predmete i imaju objektivno važenje. Već na početku poglavlja Kant podvlači da takva transcendentalna dedukcija kategorija prodire “duboko u prve osnove mogućnosti našeg saznanjâ uopšte” (Kant, 1781: 98). Reč “mogućnost” (“mogućno”) je, poput nekih drugih termina za ključne pojmove u Kantovoj filozofiji (na pr. “predmet”), polisemična reč. Ona znači prostu mogućnost za nešto, da ono može, ali ne mora jednom i “zbilja biti” (*possibilitas*), ali kod Kanta ona mnogo češće označava ono omogućavajuće smožno da direktno utiče i deluje da nešto jednom i “zbilja jeste” (*potentio*). Ne treba podsećati na to da, budući da je reč o transcendentalnom ispitivanju, izraz “osnovi mogućnosti” ovde znači “omogućavajući osnovi”, i skrećemo pažnju da Kant ovde govori o više osnova.

3) Već u § 14 “Prelaz na trans. dedukciju kategorija”, međutim, koji se nalazi u oba izdanja, Kant unapred formuliše jedan bitan zadatak transcendentalne dedukcije kategorija:

¹ “Kant nije hteo dati nikakvu teoriju prirodne nauke, nego je hteo pokazati problematiku metafizike, i to ontologije” (Heidegger, 1973: 247).

pojmovi o predmetima uopšte leže kao uslovi a priori u osnovi svem iskustvenom saznanju /.../ objektivno važenje kategorija kao pojmova a priori će počivati na tome što je jedino putem njih (prema formi mišljenja) moguće iskustvo. Jer tada se one nužnim načinom i a priori odnose prema predmetima, jer samo posredstvom njih uopšte može bilo koji predmet iskustva biti mišljen. (Kant, 1781: 93; 1787: 126)

Iskustvo kao sintetički zakonomerni sklop povezanosti opažajnih predstava čini celinu čovekovih empirijskih saznanja. U tom smislu Kant (1781: 225; 1787: 273) kaže da su opažaji “jedini karakter zbilje”. A kako kategorije svojim nužnim i apriornim odnosom prema predmetima dodeljuju *predmetnost* predmetima (odnosno *objektivnost* objektima) svakog našeg saznanja, dakle, i iskustvenog saznanja, to se i opažaji samo putem kategorija, i njihovom upotrebom u sudovima, mogu odnositi prema svojim objektima. I već to čini ontološki segment dokaznog postupka transcendentalne dedukcije kategorija.² Utoliko se slažemo sa Hajdegerom kada kaže da je “načelno pitanje” transcendentalne dedukcije kategorija: “Kako uopšte mogu čisti pojmovi razuma ‘da se odnose na objekte’, tj. kako su oni mogućni kao ontološki pojmovi.” (Heidegger, 1977: 311)

4) Ovaj rad će, promišljajući svojim naslovom otvoren problem, postaviti pet pitanja: I. Da li “Transcendentalna dedukcija čistih pojmova razuma” u (B) uopšte donosi promene u odnosu na (A), i ako tih promena ima, u čemu se one sastoje? II. Šta je Kant mislio pod pomenutim “korenom”, i radi čega je on “nama nepoznat”? III. Kako Hajdeger razumeva i tumači to što bi kod Kanta trebalo da bude taj koren, i u čemu Hajdeger vidi da je Kant ustuknuo? IV. Da li je prema Kantovoj kritičkoj transcendentalnoj filozofiji uopšte mogućan poslednji osnov kao temelj (i njegove) metafizike? V. Da li je Kant doista ustuknuo?

(I)

5) U vezi sa prvim pitanjem teza ovog rada je da promena o kojima je reč svakako ima, ali ne poslednjih osnovâ kao temeljnih zasada Kantove teorijske filozofije i njegove filozofije u celini, dakle, kao temelja njegove metafizike,

² Drugačije misli V. Hinš (Hinsch, 1986: 20): “Kategorije ne treba u transcendentalnoj dedukciji da budu dedukovane ni kao *ontološki* predikati o predmetima uopšte ni kao *logički* pojmovi jedinstva sudova, već kao *iskustvo omogućavajući* pojmovi u svom univerzalnom važenju. Zadatak transcendentalne dedukcije stoga nije da pokaže tu funkciju samu koja omogućava iskustvo, nego da dokaže njeno univerzalno značenje u pogledu te funkcije.”

već promena perspektive razmatranja i svetlosti u kojoj se posmatra i izlaže tematski problem “Transcendentalne dedukcije čistih pojmova razuma”.³ To se ogleda i u promeni onoga što kao noseća tema stoji u središtu tih izlaganja. U (A) to je *sinteza*, tj. sjedinjavajuće *delovanje* sile uobrazilje u svojoj trostrukosti, dok tu ulogu u (B) ima sjedinjavajuće *jedinstvo*, u krajnjoj instanci *sintetičko jedinstvo* mnogostrukog transcendentalne apercpepcije. Ali, napomenimo odmah da i u (A) Kant korenom, tj. “radikalnom moći sveg našeg saznanja” naziva transcendentalnu apercpepciju, te nju, nadasve njeno “jedinstvo”, pribraja “prvim vrelima našeg mišljenja” (Kant, 1781: 114). No, i posmatrano u celini, svi analizirani elementi i procesi su, ako se apstrahuje od načina prikazivanja i neposredne teme, uzajamno gotovo potpuno usaglašeni u ta dva izdanja. U oba izdanja, naime, postupak rešavanja zadatka “Transcendentalne dedukcije kategorija” prati isti put povezivanja krajnjih elemenata čovekovog saznanja, pa razlika pada u ono na čemu, i u svetlosti čega se taj put *primarno* demonstrira. Preliminaran uvid u smisao tog poglavlja, konačno, nude i oba određenja zadatka koji je izražen njegovim naslovom, a koja se nalaze pri sâmom kraju jednog i drugog izdanja.⁴

6) U (A) se, dakle, govori o jednoj trostrukoj sintezi, ili, sa nepromenjenim značenjem, o tri sinteze, pri čemu se dve krajnje sastoje u sintetičkom odnošenju sile uobrazilje prema razumu, odnosno čulima, dok je treća, središnja sinteza genuino delatna, *samoprodukujuća sinteza reprodukcije*. Sa razumom je u odnošenju *sinteza rekognicije* kao sa nju određujućim Prema-čemu njenog sjedinjavajućeg delovanja, a to znači u odnošenju sa pojmovima kao pravilima tog delovanja, nadasve sa kategorijama kao pojmovima a priori, dok *sinteza aprehenzije* stoji u odnosu sa čulima kao sa onim Na-čemu tog njenog delovanja, preciznije, u odnosu sa mnogostrukošću čulnog zora kao sa onim Šta njenog sjedinjavanja. Sa druge strane, u (B) je reč o dve sinteze zato što je tu, usled promene perspektive i središnjeg momenta prikaza, u prvom planu dvostruko restringiranje čistog transcendentalnog jedinstva apercpepcije na putu njegove prezence u čulnom zrenju. U toj svetlosti se onda razmatra

³ U “Predgovoru za drugo izdanje” *Kritike čistog uma* sâm Kant kaže da je u (B) preduzeo “izmene u načinu prikazivanja” (Kant, 1787: XXXIX), odnosno “poboljšanje... // izm. ostalog i // nejasnoće dedukcije čistih pojmova tazuma” (Kant, 1787: XXXVIII).

⁴ “U transc. dedukciji kategorija, međutim, nismo imali da postignemo više od tog odnosa razuma prema čulnosti, i posredstvom čulnosti prema svim predmetima iskustva, te time da učinimo pojmivim objektivno važenje njegovih čistih pojmova a priori, i time utvrdimo njihov izvor i istinu.” (Kant, 1781: 128) “Ona je prikazivanje čistih pojmova razuma (i sa njima sveg teorijskog saznanja a priori) kao principâ mogućnosti iskustva, a iskustva kao *određenja* pojavâ u prostoru i vremenu *uopšte* – konačno, prikazivanje tog određenja iz principa *izvornog* sintetičkog jedinstva apercpepcije kao forme razuma u odnošenju prema prostoru i vremenu kao izvornim formama čulnosti.” (Kant, 1787: 168–169)

sintesis intellectualis, koja se javlja pri restringiranju apercepcije kod kategorijalnih, a potom i ostalih pojmova razuma, i *sintesis speziiosa*, do koje dolazi pri restringiranju pojmova kod čistih formi unutrašnjeg (i spoljašnjeg) čulnog zora. To se jasno vidi i iz njihovih određenja:

Ova *sinteza* mnogostrukog čulnog zora, koja je a priori mogućna i nužna, može se nazvati *figurativna* (*synthesis speciosa*), za razliku od one koja bi se u pogledu mnogostrukog nekog zora uopšte mislila u pukoj kategoriji i zove se razumsko povezivanje (*synthesis intellectualis*); obe su *transcendentalne*, ne samo zbog toga što se one i same događaju a priori, već i zato što takođe osnivaju mogućnost drugog saznanja a priori. (Kant, 1787: 151)

Po saznanje i njegove moguće predmete, dakle, one sa jedne strane funkciraju kao restringirajući faktori, ali sa druge kao omogućavajući osnovi,⁵ za koje Kant ističe da su za nas nesaznatljivi:

A o osobitosti našeg razuma, da jedinstvo apercepcije a priori proizvodi samo posredstvom kategorija, i samo upravo na taj način i putem njihovog broja, može se isto onako malo dalje navesti neki osnov, kao i za to: zašto imamo upravo te i nijedne druge funkcije da sudimo, ili, zašto su vreme i prostor jedine forme našeg mogućeg zrenja. (Kant, 1787: 145–146)

Dakle, funkiranje izložene dve sinteze iz (B) ne odstupa od delovanja trostruke sinteze u (A), samo je posmatrano u drugačijoj perspektivi, kao što i “osnov”, što je i Kantova reč u ovom citatu, naime, “osnov” za to da apriori razuma i apriori čula *jesu* takvi kakvi *jesu*, nije ništa drugo nego onaj “nama nepoznati koren” iz (A). Čini se jasnim i to da taj koren kao osnov Kant vraća korak unazad i u odnosu na apriorije. Da li je njegova poslednja dubina jedinstvo apercepcije, i da li se o njemu može bilo šta reći budući da je on pretkategorijalan, tj. natkategorijalan?

7) Takođe u (B) nalazimo stavove koji bi, pod pretpostavkom da i postoji suštinska razlika između dva izdanja, po svom smislu pre spadali u (A) nego u (B); navodimo samo jedan primer:

⁵ U kontekstu svog razmatranja odnosa između metafizičke i transcendentalne dedukcije kategorija, V. Novotnji (Nowotny, 1981: 277) se na navedeni poslednji citat Kantovog teksta neposredno nadovezuje rečima: “Dalje Kant kaže da tu ‘novu’ sintezu provodi ‘produktivna sila uobrazilje’. (B 152) / A pojam transcendentalne sinteze sile uobrazilje upućuje na sasvim drugu dimenziju od dimenzije puke ‘intelektualne’ sinteze. Jer, dok ova sinteza primereno samoj stvari pripada refleksionom stupnju metafizičke dedukcije, transcendentalna sinteza upućuje na transcendentalni šematizam. To odaje već označavanje transcendentalne sinteze sile uobrazilje kao ‘figurativne sinteze’, jer šema označava upravo *figuru* koja biva ‘ocrtana’ u vremenu.”

No, ono što spaja mnogostruko čulnog zora je sila uobrazilje, koja prema jedinstvu svoje intelektualne sinteze zavisi od razuma, a prema mnogostrukosti aprehenzije od čulnosti. (Kant, 1787: 164)

(II)

8) Sliku o korenu i stablu iz Uvoda u *Kritiku čistog uma* koju je Hajdeger koristio, a koja je i ovde bila navedena, Kant koristi i pri kraju svoje knjige u poglavlju o “Arhitektonici čistog uma”. Tu čitamo da se:

opšti koren naše sile saznanja račva i isteruje dva stabla (Kant, 1781: 835; 1787: 863).

Reč je, dakle, o *jednom* opštem, nama nepoznatom korenu, iz kojeg izrastaju dva stabla koja su metafora za čulnost kao nižu, i razum, odnosno um u širem smislu, kao višu saznavnu moć. A, kako se čini, u istom kontekstu i veoma bliskom smislu Kant koristi i metaforu “vrela”, s tim da njihov broj oscilira. Tako, na jednom mestu u oba izdanja stoji:

Naše saznanje proističe iz dva osnovna vrela našeg duha (Kant, 1781: 50; 1787: 74).

To su, dakako, “receptivnost utisaka” (čulnost) i “spontanost pojmova” (razum). Zorovi i pojmovi, kao glavni rezultati čulnih i razumskih delatnosti, “sačinjavaju elemente sveg našeg saznanja” (Kant, 1781: 50; 1787: 74),⁶ i to tako što oni daju čovekovo saznanje jedino u svojoj uzajamno korespondirajućoj povezanosti. Kant, međutim, govori i o jednom

unutrašnjem vrelu čistog zrenja i mišljenja (Kant, 1781: 86; 1787: 118),

pri čemu bi to “unutrašnje vrelo” sada trebalo biti izvorište apriornih formi čovekovog čistog zrenja i čistog mišljenja. U nekom drugom kontekstu pak Kant govori o

tri subjektivna vrela saznanja, na kojima počiva mogućnost jednog iskustva uopšte i saznanje njegovih predmeta: čulo, *sila uobrazilje* i *apercepcija*. (Kant, 1781: 115)⁷

⁶ Za glagol *erkennen* (sazna/va/ti) Kant koristi dva supstantivirana oblika. Ubedljivo najčešće je *Erkenntnis*, što po pravilu označava faktum određene čovekove intelektualnosti delatnosti ili neki njen konkretan rezultat, za šta ovde stoji naša u istoj dvoznačnosti postojeća imenica *saznanje*. Neuporedivo ređe u *Kritici čistog uma* srećemo imenicu kao supstantivirani infinitiv *Erkennen*, što prevodimo sa *saznavanje*, i tu treba razumeti sam proces delatnosti saznavanja.

⁷ Nešto ranije, u završnom pasusu § 14 “Prelaz na transc. dedukciju kategorija”, pasusu koji se nalazi samo u prvom izdanju *Kritike*, čitamo: “Ali, postoje tri izvorna vrela (sposobnosti ili moći duše) koja

Time se, pre problema odnosa “korena” prema “vrelu/vrelima”, neminovno otvara pitanje: U kakvom uzajamnom odnosu stoje ova tri sa ona dva i onim jednim, “unutrašnjim” vrelom saznanja, pa tek potom i pitanje: šta se njima misli, a šta onim “jednim zajedničkim, opštim, nama nepoznatim korenom”? U kakvim uzajamnim odnosima oni stoje? Nesumnjivo je svakako to da se među njima nalaze i oni fenomeni koji imenuju nešto što istraživanje koje se provodi u *Kritici čistog uma* postavlja kao tlo na kojem počiva sve postojeće, a sa njim i celo učenje. Da li oni kao takvi ispunjavaju uslove da budu posmatrani kao poslednji osnovi i temelj Kantove metafizike?

9) Tamo gde je reč o više vrela (o dva ili o tri), oni se uvek direktno odnose na čovekove sazajne dispozicije: na čulo i razum, odnosno apercepciju (koja u našem saznanju uvek postoji u formi razumskih kategorija), ili se odnose i na silu uobrazilje. U tim slučajevima su sâme te dispozicije označene kao vrela. Ali, kada govori o jednom, “unutrašnjem vrelu”, Kant pravi “korak unazad”, jer njime označava nešto iz čega izvire (odnosno izrastaju) delovanja dve heterogene dispozicije čovekovog saznanja, dve njegove moći: čulnost i razum, i to u formi onoga “čistog” – čisto zrenje i čisto mišljenje! To što Kant metaforu “vrela” upotrebljava u značenjima različitih nivoa saznanja, različitih stepena njegove izvornosti, moglo bi poslužiti kao makar i spoljašnji argument za shvatanje da je u njegovu misao teško inkorporirati koncepciju sa za nas saznatljivim poslednjim, sveutemeljujućim osnovom u idealističkom maniru, pogotovu ne onom koji sledi “princip lenjog uma (*ignava ratio*)” (Kant, 1781: 773; 1787: 801). Ujedno sa tim, ne bismo pogrešili ako značenje onog jednog “unutrašnjeg vrela” izjednačimo sa smislom onog “opšteg, zajedničkog, nama nepoznatog korena”. Što tri navedena slučaja sa jednim vrelom i jednim korenom ne pominju uobrazilju, jedva da se može uzeti i samo kao spoljašnja potvrda za tezu da je ona taj koren, odnosno to unutrašnje vrela. Uostalom ona je sila, a ne moć. Za razliku od razuma i čulnosti kao dve “moći”, uobrazilja se kao “sila” iscrpljuje u svom delovanju, pukom ispoljavanju bez nečega sebe-ispoljavajućeg i nosioca tog delovanja, tako da ni razum, niti bilo koja moć može biti ono što “proizvodi” sintezu uobrazilje kao “sile”. I kao što jedan koren “isteruje” dva stabla, koja slikovito predstavljaju dve glavne moći čovekovog saznanja, a iz unutrašnjeg vrela izvire delovanje te dve moći: čisto zrenje i čisto mišljenje, tako taj koren i to vrela

sadrže uslove mogućnosti sveg iskustva, a sâmi se ne mogu izvesti ni iz jedne druge moći duha, naime, čulo, sila uobrazilje i apercepcija. Na tome se osniva 1) *sinopsija* mnogostrukog a priori putem čula, 2) *sinteza* tog mnogostrukog putem sile uobrazilje, konačno 3) *jedinstvo* te sinteze pute izvorne apercepcije.” (Kant, 1781: 94; upor. Kant, 1781: 155; 1787: 194).

teorijski-saznajno prethodi tim moćima (ali i sili: uobrazilji) i njihovom delovanju kao njih “omogućavajući osnov”. A kako je, po Kantu, ono tim saznanjem saznato, predmet naše saznajne predstave, ono realno postojeće, *biće*, to su onda taj koren i to vrelo slike za ontološki osnov i svega postojećeg.

10) Koren je “za nas nepoznat”, jer je prema pretpostavkama i temeljnim zasadama Kantove filozofije on načelno nesaznatljiv. Naime, kako leži izvan granica mogućeg iskustva, on je van dometa našeg saznanja, a svojim položajem iznad dosega i njegovih formi a priori. Sasvim konsekventno tom stanovištvu taj koren i jeste “nama nepoznat”, pri čemu tom “nama”, naravno, pripada i transcendentelni filozof. Kant nigde izričito ne kaže šta je taj koren, u izvesnom smislu *expressis verbis* ne kaže ni da on *jeste*, te ga i ne određuje, kao što, dosledno i tom stavu, silu uobrazilje nigde nije kvalifikovao kao taj koren. Isto tako malo je moguće i da dve osnovne čovekove *moći* saznanja: čulo i razum, “izviru”, odnosno “izrastaju” iz između njih posredujuće uobrazilje kao jedne *sile*, koja bi na taj način trebalo fungirati kao poslednji osnov saznanja i bića, i kao temelj (Kantove) metafizike. A to što Kant tvrdi samo verovatnost (što izražava ono “možda” u citatu) postojanja tog korena i njegovu nesaznatljivost za čoveka, svakako ne znači da njemu valja pripisati ideju blisku misticima, kako neodređenost onoga neodredivog može posedovati višu istinitost od određenosti. Jasno je da i time kenigsberski mislilac samo konsekventno sledi imperativ kritičkog mišljenja vlastite transcendentalne filozofije.⁸

(III)

11) Hajdeger, međutim, nije transcendentelni filozof, pa je sasvim legitiman njegov postupak kada, sledeći polazne pretpostavke koje su različite od Kantovih, i polazeći sa drugačijeg stanovišta, pokušava da sazna i odredi ono što bi, prema njegovom razumevanju misli kenigsberškog filozofa, taj koren trebalo biti. U tom duhu on “nepoznatost tog korena za čoveka” ne shvata kao mrak nekog Ništa, “jer ono nepoznato nije nešto o čemu mi ne znamo naprosto ništa, već ono nas u onome saznatom podstiče kao nešto uznemirujuće” (Heidegger, 1973: 155). Jedino što se od takvog istraživanja zahteva je da njegovi rezultati budu potkrepljeni argumentima koji stoje u uverljivoj usklađenosti sa Kantovim mislima, ili da im barem ne protivreče.

⁸ Strogo odvajanje svog od klasičnih idealističkih učenja i obrazloženje nazivanja vlastitog učenja transcendentalnim i kritičkim, Kant završava odlukom da je ipak pravi naziv za njegovu filozofiju “transcendentelni, bolje *kritički* idealizam” (Kant, 1783: § 13 Anmerkung III, A 71).

12) Jezgroviti prikaz Hajdegerovog razumevanja zadatka i smisla transcendentalne dedukcije kategorija, ali i njegovog stanovišta sa koga je on interpretira, nudi nešto duži citat sa njegovih marburških predavanja, održanih u isto vreme kao i njegov rad na na početku ovih stranica pomenutim dvema knjigama (zimski semestar 1927/28):

Tako, u suštini postoje tri momenta koja postavljanje pitanja transcendentalne dedukcije čine zamršenim: prvo, otcepljenje kategorija od njihovog suštinskog odnosa prema čistom zoru; drugo, mnjenje da već i sâm čisti zor može dati predmete, mnjenje koje stoji naspram inače već izgovorene teze da su zorovi bez pojmova slepi; treće, shvatanje apriorija kao onoga što leži u izolovanom subjektu, koje je, prema tome, najpre i pre svakog odnošenja prema objektu dato – ukratko rečeno: od transcendence oslobođeno shvatanje apriorija. / Sva tri momenta konačno se osnivaju u *centralnom nedostatku osnova Kantove postavke problema kategorija* uopšte: u *previđanju problema transcendence*, ili bolje rečeno: u neuviđanju transcendence kao izvornog određenja suštine ustrojenosti bitka tubitka. (Heidegger, 1977: 314–315)

13) U (B) sinteza sile uobrazilje se na više mesta pominje kao rezultat delovanja razuma, što prema Hajdegerovom tumačenju znači da se time ukinula samostalnost sintetičkog delovanja sile uobrazilje, iako se stavovi bliski takvom relativno jasno izriču i u (A). Međutim, kao puka sila, dakle, kao isključivo delovanje i ništa pored sjedinjavajućeg delovanja, u ovom slučaju posredujući povezujućeg delovanja, uobrazilja uvek mora izvan sebe da nađe i u sebe primi neko jedinstvo kao ono Prema-čemu svog sjedinjavajućeg delovanja, kao i ono Na-čemu tog sjedinjavajući povezujućeg delovanja, tj. neku mnogostrukost kao Šta tog svog povezivanja u jedno mnogostruko. Ono prvo, jedinstvo, njoj dodeljuje razum, njegovi empirijski i apriorni pojmovi. Putem njih, međutim, ona prima i primarno jedinstvo – jedinstvo apercepcije. To bi možda mogao biti *motiv* da se uobrazilja označi kao delatnost razuma, ali to svakako nije zbiljski *razlog*, pa ni *opravdanje* za njeno takvo suštinsko karakterisanje i lišavanje njene samostalnosti. Tim više što ona nije “moć”, nego “sila”. Ono drugo, mnogostrukost, koju ona sjedinjavajući je transponuje u neko jedinstveno mnogostruko, i konačno u saznavajući pojam prema kojem ga je i sjedinjavala, tj. u saznanje, uobrazilja nalazi u čulnosti. Budući da je shodno metafizičkoj pretpostavci razum “viša”, a čulnost “niža” moć saznanja (tako ih i Kant vrednuje!), a uz to još razum se nalazi na aktivnoj, a čulnost na pasivnoj strani sinteze, shodno istoj pretpostavci može se potražiti i *objašnjenje* Kantovog načina izražavanja kojim sintezu pripisuje delovanju razuma, ali se ne može priznati kao utemeljen i opravdan *razlog* da se to

pripisivanje razume kao diskreditovanje samostalnosti sintetičkog delovanja sile uobrazilje. Isto tako malo se iz tog načina izražavanja može valjano zaključiti kako se “koren” našeg saznanja i temelj metafizike kod Kanta može dodeliti bilo razumu bilo uobrazilji.

14) Prema (B), tako, Kant doista tvrdi da sinteza (“povezivanje”) kao radnja razuma “mora biti izvorno jedinstvena” (Kant, 1787: 130), a “predstava tog jedinstva... čini pojam povezivanja pre svega mogućim” (Kant, 1787: 131). To jedinstvo se, međutim, u krajnjoj instanci može tražiti samo u sferi iznad kategorija kao apriornih formi našeg razuma, dakle, iznad i kategorije jedinstva, i nalazi se “u onome što sadrži... čak osnov mogućnosti razuma” (Kant, 1787: 131). Jedinstvo o kojem Kant ovde govori je, dakako, transcendentalno jedinstvo čiste transcendentalne apercepcije. Razum, dakle, proizvodi sintezu utoliko što se i sâm osniva na tom natkategorijalnom jedinstvu,⁹ koje sila uobrazilje prima kako bi uopšte mogla da sintetiše, i to na predstavljajući način, pa tek kao takva onda ona ujedno sa tim sintetiše i shodno kategoriji jedinstva ili nekoj drugoj kategoriji, i to u jedinstvo nekog konkretnog pojma. Jedinstvo o kojem je reč ona je primila preko kategorijâ i sa njima, pa tako onda na način tog jedinstva ona sjedinjuje datu čulnu mnogostrukost u konceptualno jedinstvo date kategorije i konkretnog pojma.¹⁰

15) Poštujući zahteve prilike za koju je ovaj rad pisan, tumačenje frajburškog filozofa može se izložiti samo sa znatno skromnijim pretenzijama. Prema Hajdegeru je, tako, pomenuti koren prema (A) zapravo transcendentalna sila uobrazilje. Premda je glavna tema razmatranja u *Kritici čistog uma* čovekovo saznanje, suštinski i svojim najdubljim rezultatom to delo nije teorija saznanja, već ontologija kao opšta metafizika,¹¹ budući da će rasvetljavanje suštine čovekovog saznanja izneti na svetlost i odgovor na pitanje ontološkog statusa onoga tim saznanjem saznanog, što i nije drugo do biće u svom bitku.

⁹ Drugačije vidi D. Hajdeman (Heidemann, 2017: 13), čija “teza diskurzivnosti” glasi: “jedinstvo svesti se osniva u diskurzivnosti razuma odn. pojma, a ne osniva se, obrnuto, diskurzivnost razuma odn. pojma u jedinstvu svesti”, pri čemu on izričito kaže da u svom tekstu “pojmove ‘svest’ i ‘samosvest’ primenjuje sinonimno” (Heidemann, 2017: 11, nap. 1). Generalno razmatrajući “Kantovu teoriju svesti i samosvesti”, nadasve izloženu u poglavlju o transcendentalnoj dedukciji kategorija, Hajdeman tvrdi: “Kant je verovatno prvi filozof koji sa onu stranu kanona učenja klasičnih ontologija izlaže jednu detaljno izrađenu teoriju svesti i njenih čistih kognitivnih sposobnosti” (Heidemann, 2017: 11).

¹⁰ “Ako se, upravo time što one mogu biti date samo u prostoru i vremenu, pojave kao empirijski predmeti treba da budu primereni jedinstvu apercepcije, onda je dovršen drugi korak dedukcije, zato što je tada doista dokazano da empirijski, prostorno-vremenski zorovi nužnim načinom moraju biti dati kao već primereni kategorijama” (Blomme, 2017: 80).

¹¹ Takvo uverenje između ostalih deli i jedan od najznačajnijih filozofa ontologa dvadesetog stoleća Nikolaj Hartman (Hartmann, 1965: 13): “Kritika nije trebalo da učini metafiziku nemogućom, već pre svega upravo mogućom.”

Hajdeger to posmatra kao metafizičko polaganje osnova saznanja i bića, i to tako što jedna *metaphysica specialis* daje odgovor na problem *metaphysica generalis*, odnosno *ontoloije* (v. Heidegger, 1973: 243–244).

16) Kantovo ustuknuće se, prema Hajdegeru, dakle, očituje u razlici koju on nalazi između dva izdanja *Kritike čistog uma*, do koje je došlo prilikom zamene celog poglavlja o “Transcendentalnoj dedukciji čistih pojmova razuma” iz prvog potpuno novim u drugom izdanju. Prema njegovom tumačenju, dakle, Kant je uvideo da je, postavivši transcendentalnu silu uobrazilje u (A) kao poslednji osnov svog učenja, koji Kant naziva “korenom” dvema osnovnim moćima saznanja, čulnosti i razumu, i drži ga za nas potpuno nesaznatljivim, razorio tlo na kojem počiva metafizika, čime se pred njim otvorio bezdan, ustuknuo je pred njim i u (B) kao novi osnov postavio razum, odnosno um, čime je svoje učenje vratio na kolosek metafizike. Prema mišljenju frajburškog filozofa, tako, u (A) “Transcendentalne dedukcije kategorija” uobrazilja je kao samostalna i samostojna sila poslednji osnov čovekovog svekolikog saznanja, dok u (B) ona gubi tu svoju samostalnost, postaje prosto delovanje razuma, pa na taj način poslednji osnov saznanja i postojanja prepušta razumu.

IV

17) Nekakav odnos čovekovih saznajnih dispozicija prema osnovu iskustva, i to onom “najvišljem”, uspostavlja i um. On to čini samo svojim analoškim postupanjem. Pritom čovek, dakako, ne saznaje ni šta jeste ni kako jeste taj osnov po sebi ni kao pojava. Ipak, pozitivna strana tog suočavanja je da ono ima regulativnu funkciju kod čovekovog saznanja, i to bez štete po postignuća teorijske filozofije i njegovog stava

koji je rezultat cele *Kritike*: “da nas um svim svojim principima a priori nikada ne poučava nešto više osim samo o predmetima mogućnog iskustva, a i o njima ništa više osim o onome što se može saznati u iskustvu”. Ali, ovo ograničavanje ne sprečava da nas on vodi sve do objektivne *granice* iskustva, naime, do *odnošenja* prema nečemu što sâm nije predmet iskustva, ali ipak mora biti najvišnji osnov sveg iskustva, a da nas o tom osnovu ipak ne poučava nešto po sebi, već samo o odnošenju prema svojoj vlastitoj potpunoj i na najviše svrhe usmerenoj upotrebi u polju mogućnog iskustva. (Kant, 1783: § 59, A 82–83)¹²

¹²Nekoliko stranica iza citiranog Kant govori o toj temi upravo u formi analogije: “kao što priroda nije po samoj sebi vezana za pojave ili njihovo vrelo, čulnost, nego je nalazimo samo u odnošenju čulnosti prema razumu, tako tom razumu može pripasti potpuno jedinstvo njegove upotrebe, u svrhu jednog

18) Kada govori o dvema osnovnim moćima našeg saznanja, o čulnosti i razumu, Kant shodno tradiciji razum smatra “višom” moći. Posrednu, treću sferu koja leži između njih, zauzima uobrazilja, koju Kant tek ponegde takođe naziva “moć”, ali po pravilu skoro uvek je određuje kao “silu”: to je “sila uobrazilje”. (Analogni odnos postoji i unutar viših čovekovih sazajnih moći: između razuma i uma u užem smislu, kod kojih se kao njihov posrednik nalazi takođe jedna sila – “sila suđenja” [Urteilkraft].) Kroz te tri sfere sazajnih dispozicija kreće se “odozdo prema gore” i izlaganje u *Kritici čistog uma* – od čulnosti preko uobrazilje do razuma (odakle će preko sile suđenja ići dalje do uma).

19) Sledeći svoja suštinska svojstva, tri dispozicije čovekovog saznanja, a isto tako i njihovi osnovni načini delovanja i temeljni strukturni karakteri, svako na sebi svojstven način, učestvuje u odnošenju prema ostalim, njima odgovarajućim elementima, pa onda i na uvek drugačiji način su osnov ostalima ili bivaju osnovane u njima. Poslednji osnov svih njih, njihov “koren”, dakako ostaje nedostupan našem saznanju. To bi i bio jedan od razloga zbog koga potraga za konačnim osnovom čovekovog saznanja i temeljem metafizike unutar Kantove (teorijske) filozofije mora ostati bez rezultata. Tako je apercepcija svojim pretkategorijalnim jedinstvom “najviša tačka” transcendentalne filozofije, sila uobrazilje svojim sintetičkim produkovanjem genuina delatnost čovekovog saznanja, a čulnost putem vremena kao apriorne forme unutrašnjeg čula nužan preduslov i prvi konstituens svakog čovekovog saznanja. Ništa od toga, međutim, u granicama Kantovog učenja nije dovoljan uslov da nosi status i odgovornost sveukupnog osnova kao temelja metafizike. To što je apercepcija svojim jedinstvom najviša tačka transcendentalne filozofije,¹³ dakle, ne čini je temeljem metafizike. To se pogotovu ne može reći za razum, kojem u izvesnom smislu pripada apercepcija, ali tako da je svojom delatnošću on zapravo restrikcija njenog transcendentalnog sintetičkog jedinstva, bez koga uopšte ne bi ni bilo za čoveka karakterističnog načina mišljenja kao svojstvene delatnosti njegovog razuma.

celokupnog mogućnog iskustva (u jednom sistemu), samo u odnošenju prema umu, čime i iskustvo posredno stoji pod zakonodavstvom uma.” (Kant, 1783: § 60, A 187)

¹³ “I tako je sintetičko jedinstvo apercepcije najviša tačka za koju mora da se priveže celokupna upotreba razuma, čak i cela logika i, nakon nje, transcendentalna filozofija; da, ta moć je sâm razum.” (Kant, 1787: 134)

(V)

20) Prihvatajući rezultate tih uvida, ne može se tvrditi da je Kant u (B) “ustuknuo” pred bezdanom koji je navodno “otvorio” u (A), jer: a) Osnov kao temelj metafizike, ukoliko se o tome uopšte može govoriti kod Kanta,¹⁴ nije sila uobrazilje, ali ni razum, pa ni čulnost, tako da se može naslutiti kako svojim slavnim stavom Kant doista upućuje na nešto sasvim drugačije. Upitno je, dakle, i to da je pomenuti osnov u (A) uobrazilja, i da je u (B) to razum.

21) Sa druge strane, b) mogu se navesti uverljivi argumenti da u (B) silu uobrazilje Kant nije lišio njene samostalnosti. Prvo, jer bi tada, prema uobičajenom određenju pojma sile, uobrazilja prestala biti sila. Drugo, i kada je Kant određuje kao delovanje razuma, onda to prema gornjem objašnjenju ne označava njen gubitak samostalnosti (ni razum nije nesamostalan zato što se osniva u apercipiji); treće, postoji niz važnih mesta koja sa podjednakim pravom mogu stajati i u (A) i u (B). Navodimo još jedan primer iz (B) koji odgovara tezama (A):

No, pošto je sve naše zrenje čulno, to sila uobrazilje, zbog subjektivnog uslova jedino pod kojim ona može razumskim pojmovima dati korespondirajući zor, pripada čulnosti; ali, ukoliko je njena sinteza ipak provođenje spontanosti koje je određujuće, a ne poput čula puko odredljivo, pa time može primereno jedinstvu apercipije da a priori određuje čulo prema njegovoj formi, onda sila uobrazilje utoliko jeste moć da određuje čulnost a priori, a njena sinteza zorova, *primereno kategorijama*, mora biti transcendentalna sinteza *sile uobrazilje*, što je jedno dejstvo razuma na čulnost i njegova prva primena (istodobno i osnov svih ostalih primena) na predmete zorova koji su za nas mogućni. (Kant, 1787: 151–152)

22) Kao pomenuti “nama nepoznati koren”, dakle, Kant ni u (A) ni u (B) ne misli isključivo silu uobrazilje, ali ni razum, ni čulnost, pa ni transcendentalnu apercipiju. Nije isključeno, međutim, da svojim stavom o tom “korenu” kenigsberški mislilac upućuje na nešto *radikalno* drugačije. Promišljajuće naslućivanje toga: Kako bi se misleći moglo naslutiti šta jeste, ili pre: *Kako jeste* to Korenito, međutim, mora se preduzeti na drugom mestu, jer bi ono zahtevalo daleko više prostora nego što priroda ovog teksta to može dopustiti.

23) Pokušajmo da do naslućivanja onoga što Kant izražava sa “koren” i “vrelo” čovekovog saznanja ipak dođemo preliminarnim nabačajem tumačenja

¹⁴ “Čovekov um je po svojoj prirodi arhitektonski, tj. on posmatra sva saznanja kao pripadno jednom mogućem sistemu.... iznad jednog stanja sveta uvek postoji neko još starije,..., i u postojanju uopšte sve je uvek samo uslovljeno, a da se ne priznaje bilo kakvo neuslovljeno i prvo postojanje”. (Kant, 1781: 474; 1787: 502)

dva izdanja pomenutog poglavlja u *Kritici čistog uma*. Svojim apriornim formama tri dispozicije čovekovog saznanja uzajamno su tesno isprepletene, i tek njihova povezanost tvori naše saznanje. Kao takve, međutim, i kao forme a priori, one još ne mogu biti krajnji osnov i temelj Kantove metafizike. To ne može ni čista transcendentalna apercepcija koja stoji u osnovi razuma. Možda traženi koren i izvoriste treba tražiti u onome na čemu počiva i iz čega izvire ili izrasta ono što u imanentnoj diferencijalnoj svojoj monolitnoj trostrukosti izražava jedan od najrečitijih izraza Kantove teorijske filozofije: “sintetičko jedinstvo mnogostrukog”. Polazeći od tih uvida, može se samo naslućivajući nabaciti kako bi traženi poslednji koren možda mogao biti neki policentrično dinamički strukturiran transcendentalni osnov (temelj).

24) Postoji, dakle, nužan odnos ne samo između apercepcije i zrenja već i njih oba sa posredujućim sintetičkim delovanjem sile uobrazilje.¹⁵ Svaki od njih poseduje svoje forme a priori, koje sa svoje strane počivaju na vlastitim osnovama, a ovi su konačno povezani u naslućenom policentričnom transcendentalno-ontološkom osnovu kao u svom izvoristu (vrelu, korenu), odakle izvire i izrastaju u apriori, i dalje u ono empirijsko.

Dakle, izvorna i nužna svest identiteta samog sebe istodobno je svest jednog isto tako nužnog jedinstva sinteze svih pojavâ prema pojmovima, tj. prema pravilima koja ih prave ne samo nužno reproducibilnim već time i njihovom zoru određuju jedan predmet, tj. pojam o nečemu u čemu su one nužno zajedno povezane, jer duh ne bi mogao sebi da misli identitet samog sebe u mnogostrukosti svojih predstavâ, i to a priori, kada ne bi pred očima imao identitet svoje radnje koja svu sintezu aprehenzije (koja je empirijska) podvrgava jednom transcendentalnom jedinstvu, i po prvi put čini mogućim njihov sklop povezanosti prema pravilima a priori. (Kant, 1781: 108)

25) Sâmo izvoriste, koren ili vrelo je, dakle, prema Kantovoj kritičkoj filozofiji “nama nepoznat”, za naše saznanje nedostupan, tako da se njime ne može odrediti ni njegova suština. Usled toga se ne može utvrditi ni tvrditi eventualni hijerarhijski poredak elemenata koje on eventualno sadrži. Štaviše, lako se može podleći sumnji kako se na tim saznanjima-ontološkim dubinama kod Kanta javlja izvesna “zbrka”. Reč, dakako, nije o pojavi ni stvarnom

¹⁵ Do sličnog stava, samo bez isticanja njegovog ontološkog statusa, i kao rezultat krajnjeg zaključka drugačijeg puta izvođenja dolazi na pr. i B. Buržo (1999: 63): “Zahvaljujući samoidentičnosti Ja kao takvog, misleća spontanost i receptivna intuicija mogu se aktualizovati samo zajedno jedno sa drugim. To znači da svako saznanje počinje sa iskustvom, ali i to da nijedno saznanje ne potiče samo iz iskustva, ili pak da su misli bez intuicije prazne, a intuicije bez misli slepe; još zaoštrenije, to znači da misao ne može čak ni misliti sebe bez kakve intuitivne datosti, niti datost može biti data bez uplitanja misli.”

prisustvu “zbrke”, ali jeste o njenom “prividu”, tim više zbog toga što se tu radi o nečemu “nama nepoznatom”. To se može ilustrovati jednim primerom:

spontanost je osnov trostruke sinteze koja se nužno javlja u svem saznanju, naime: sinteze *aprehenzije* predstavâ kao modifikacijâ duha u zoru, sinteze njihove *reprodukcije* u uobrazilji i sinteze njihove *rekognicije* u pojmu. A ove tri sinteze daju vodilju prema tri subjektivna vrela saznanja, koji čine mogućim i sâm razum, a putem njega sve iskustvo kao empirijski produkt razuma. (Kant, 1781: 97–98)

Do utiska o “zbrci” dovodi i to što se čini da navedena rečenica sadrži grubu protivrečnost. Svojom spontanošću, naime, razum je osnov trostruke sinteze, dok njih tri, sa svoje strane, upućuju na tri subjektivna vrela, a ova, opet, omogućavaju taj isti razum. Do istog zaključka bi se dolazilo svejedno da li bi se pod ta tri vrela mislile tri apriorne sinteze ili tri generalna apriorija: aprioriji zrenja, sinteze i kategorijâ (kao razumskih pojmova a priori). Međutim, ako spontanost ovde ne shvatimo kao puku odliku razuma, a ona jeste i to, nego je mislimo kao spontanost samu po sebi kao takvu, i kao izvoriste i razumske delatnosti, onda se spontanošću ovde misli upravo čista transcendentalna apercepcija, budući da ona i jeste jedno “sâmo-od-sâmog-sebe ka-sebi-sâmom”! Temeljna misaona figura, i to kao sveosnivajuća instanca, ovde je očigledno refleksija kao u predstavnoj formi sebe-distanciranje od sebe na način samoudvajanja. Apercepcija, naime, kao svest o samoj sebi istovremeno je stavljanje sebe kao subjekta i kao objekta, ujedno sa stavljanjem mogućnosti nečega da ta njena objekt-svest bude svesna nečega kao svog objekta, koji i neće biti drugo nego objektivacija subjekta. Taj drugi objekat, u jedinstvu sa prvim, dakle, pokazuje se realno osnovanim u apercepciji (zapravo, u pomenutom transcendentalnom osnovu njenog jedinstva), koja je time vlastitom samoprozirnošću ontološki svetotvorna.

26) Kao takva ona između ostalog jeste neki osnov *i* sinteze. A takvo razumevanje bi onda preporučilo da mislimo kako u citatu pomenuta trostruka sinteza ne vraća ni na tri apriorne sinteze, ni na tri generalna apriorija (zrenja, sinteze i razumskog mišljenja), već ide korak unazad, na ono što je, dakako, pre i dvostrukog restringiranja apercepcije, a to znači da ide na čistu transcendentalnu apercepciju u njenom potpunom samoidentitetu, ali i na njenu ujednost sa čistom sintezom transcendentalne sile uobrazilje i sa mnogostrukošću čistog zrenja.¹⁶ Korak unazad ka čistoj transcendentalnoj apercepciji

¹⁶ “Međutim, celokupnom opažanju leži a priori u osnovi čisti zor (u pogledu njih kao predstavâ forma unutrašnjeg zora, vreme), asocijaciji čista sinteza sile uobrazilje, i empirijskoj svesti čista apercepcija, tj. potpuni identitet samog sebe pri svim mogućim predstavama.” (Kant, 1781: 115–116)

u samoprozirnosti njenog pretkategorijanog jedinstva i ka ujednosti tri “či-sta” je, zapravo, samo poslednji korak pred najdubljim korenom i poslednjim izvoristom tri čovekove saznanjne dispozicije. Ali, time smo vraćeni na jednu pred-teorijsko-saznajnu, ili pre: na ontološku ravan, koja konačno osniva, kako Kant kaže, “i sâm razum”, dakako, zajedno sa zrenjem naše čulnosti i sintezom sile uobrazilje. Dakle, privid zbrke ne dolazi zbog protivrečnosti, koje ustvari i nema, već zbog toga što trostruka sinteza samo “daje vodilju” (što su Kantove reči) na “zajednički, nama nepoznati koren”. A to znači da uistinu nema ni “zbrke”. Ono čega ima samo je misaono upućivanje na ono što saznavajućem mišljenju čoveka unutar Kantove transcendentalne filozofije ostaje nedokučivo.

27) Po cenu za ovu priliku nužne simplifikacije, može se govoriti da u osnovi čovekovog saznanja fungiraju dva koncentrična kruga uzajamnog preplitanja njegovih momenata, koja u procesu tog saznavanja deluju simultano i leže na istoj, ontološkoj ravni. Spoljašnji, sve elemente našeg saznanja obujmajući i prožimajući krug, čini Kantov stav da postojanje svih predstava, uključujući i one moguće, kao najvišeg roda tih elemenata, pretpostavlja prezentnost pra-predstavne formalne strukture čiste transcendentalne apercepcije, te da sve one od nje i primaju vlastitu formu predstave. O dignitetu koji predstava kao takva ima za Kanta govori mesto u njegovoj *Logici* na kojoj bi trebalo nju definisati:

saznanje uvek pretpostavlja predstavu. A ova poslednja se uopšte i ne da objasniti. Jer to: šta je predstava?, moralo bi ipak da se objašnjava uvek iznova nekom drugom predstavom (Kant, 1800: 41–42).

A u vezi sa diskutovanom funkcijom spoljašnjeg kruga smo od brojnih odabrali jednu rečenicu na kojoj se, premda je istrgnuta iz određenog konteksta, ona može otčitati:

Ovo *jedinstvo pravila* pak određuje sve mnogostruko i ograničava ga na uslove koji čine mogućim jedinstvo apercepcije, a pojam tog jedinstva je predstava o predmetu = X, koga ja mislim mišljenim predikatima nekog trougla. (Kant, 1781: 105)

Jasno je da “jedinstvo pravila” označava jedinstvo pojma koji, kao “jedna svest”, čini pravilo “prema kojem” se preko svakog pojedinačnog pojma vrši sintetičko delovanje uobrazilje na čulno dato, čime se konceptualno “određuje sve mnogostruko” tog uvek konkretno datog. Kako su apriorni pojmovi razuma izvedeni iz sudova koji karakterišu čovekov razum, to forme kategorijalnog jedinstva a priori Kant posmatra kao sudne funkcije. Ujedno sa tim,

i sa na taj način pojmovno saznatim, pomenuto ontološki i saznanjno-teorijski osnivajuće jedinstvo pojma kao pravila “ograničava” sve mnogostruko “na uslove” koji “čine mogućim jedinstvo apercpepcije”. Kako smo na transcendentalnom nivou, to su, dakako, omogućavajući uslovi. No, šta može biti omogućavajući uslov čistog transcendentalnog jedinstva apercpepcije, koje stoji iznad i kategorije jedinstva kao razumskog apriorija? Odgovor može biti samo jedan – to je *predstavni* karakter transcendentalne samosvesti, naime to da ta primarna svest o samoj sebi ima formu *predstave*, da “Ja mislim” kao transcendentalni subjekat čini početno-prvo Pred-čim stavljanja, sâmno stavljanje i ono tim stavljanjem stavljenno – dakle, čini formalnu strukturu čiste transcendentalne apercpepcije u jedinstvu njenog samoidentiteta.¹⁷ Pojmovno jedinstvo pravila, dakle, pojmovno je odredilo ono mnogostruko i ograničilo ga dajući mu nužnu formu predstave, koja čini uslov jedinstva i čiste transcendentalne apercpepcije kao njena nužna formalna struktura. To finalizuje nastavak navedene rečenice. Pojam tog jedinstva, a reč je o jedinstvu transcendentalne apercpepcije, jest pojmovnost te samosvesti *kao* predstave koja poseduje navedenu strukturu. Ta pojmovna predstava “je predstava o predmetu = X”, čime se zatvara kružnica spoljašnjeg kruga. X je transcendentna stvar po sebi koja je opisanim postupkom popredmećena, tako da tu više nema onoga “po sebi” već predmetne strane pojma – pojma a priori ili pojave. Stvar po sebi, za nas načelno nesaznatljiva, transponovana je u predmet pojmovne predstave kao saznata stvar. Drugim rečima, došli smo do pojma o uobraziljom sintetisanom čulno mnogostrukom kao predmetne predstave, saznate stvari i jednog bića u svom bitku. Kao potpuni samoidentitet svesti, tako, ta

čista apercpepcija daje jedan princip sintetičkog jedinstva mnogostrukog u svakom mogućem zrenju (Kant, 1781: 116–117).

Zadržavajući taj princip u pozadini kao svenoseću najopštiju formu svakog čovekovog saznavajućeg delovanja, Kant potom umesto predstavnog strukturnog karaktera transcendentalne apercpepcije u prvi plan iznosi njeno jedinstvo kao uslov međusobnog odnošenja celine temeljnih dispozicija čovekovog saznanja: razuma, uobrazilje i čulnosti. U tom smislu on kaže kako mi zapravo:

¹⁷ Temeljnu ontološku ulogu transcendentalnog “Ja”, i u njemu osnovanih kategorija, jezgrovitno izražava F. Kaulbah (Kaulbach, 1972: 30): “Svaka kategorija je na svoj način organ izvršavanja jedne centralne instance ujedinjavanja. U svakoj od njih misli i dejstvuje u sebi jedinstveno, Drugo ujedinjavajuće ‘Ja mislim’. Ujedinjavajuće-misleće Ja je transcendentalni zametak svih izvornih sinteza koje obrazuju bitak i predmet.”

imamo čistu silu uobrazilje kao jednu osnovnu moć čovekove duše, koja leži a priori u osnovi sveg saznanja. Posredstvom nje dovodimo u povezanost ono mnogostruko zora, sa jedne, sa uslovom nužnog jedinstva čiste apercepcije, sa druge strane. Oba poslednja kraja, naime, čulnost i razum, moraju da budu nužno povezani posredstvom te transcendentalne funkcije sile uobrazilje (Kant, 1781: 124).

No, kako je u Kantovoj filozofiji, dakako, reč o konačnosti bitka, to taj unutrašnji krug uzajamnog uticanja osnovnih dispozicija čovekovog saznanja obrazuje proces koji se konkretno odigrava i unutar provedenog procesa dvostrukog restringiranja jedinstva čiste transcendentalne apercepcije. Izvorno sintetičko jedinstvo čiste transcendentalne apercepcije, koje ima predstavljajuću formu samoidentiteta svesti utemeljenog u transcendentalnom Ja, biva najpre restringirano kategorijama kao dvanaest apriornih pojmovnih formi čovekovog razuma, koje istodobno, posredstvom tri oblika trostruke sinteze sile uobrazilje, bivaju restringirane prostorom i vremenom kao apriornim formama našeg čulnog zrenja. Tako u *Kritici čistog uma* čitamo kako se na kategorijama

osniva sve formalno jedinstvo u sintezi sile uobrazilje, a posredstvom nje i sva njena empirijska upotreba (u rekogniciji, reprodukciji, asocijaciji, aprehenziji) sve na dole do pojavâ (Kant, 1781: 125).

Tako se već i u prvom izdanju poglavlja o “Transcendentalnoj dedukciji čistih pojmova razuma” nalaze stavovi poput onoga koji tvrdi da je čista transcendentalna apercepcija “izvorni i transcendentalni uslov”, tj.

transcendentalni osnov jedinstva svesti u sintezi mnogostrukog svih naših zorova, a time i pojmova objekata uopšte, iz čega sledi i svih predmeta iskustva; bez tog transcendentalnog osnova bilo bi nemoguće da se za naše zorove misli bilo koji predmet, jer ovaj nije ništa drugo do Nešto o čemu pojam izražava jednu takvu nužnost sinteze. (Kant, 1781: 106).

28) U konstelaciji ovakvih međusobnih saodnošenja čovekovih moći i sila stoji Kantova temeljna teza kako sintetičko jedinstvo prethodi analitičkom i omogućava ga, u čemu će se već polazište njegove filozofije razlikovati od Fihteovog prvog, apsolutno neuslovljenog stava kao utemeljujućeg za ceo njegov sistem. Zorne predstave, naime, uvek nam nude neku vremensku (ili i prostornu) mnogostrukost, što znači da svest o svakom zoru, ujedno sa nekom njegovom predstavom, uvek sadrži neku (barem mogućnu) povezanost te predstave sa nekom drugom predstavom (kao što ilustruje Kantov primer predstave crvenog uopšte), dakle, ona sadrži neku sintezu. Istovremeno, sve

zorne predstave pripadaju uvek jednoj-i-istoj, kako Kant kaže “mojoj” samosvesti, tj. uvek mojoj svesti o pomenutoj svesti kao o samoj sebi. U poslednjoj instanci, dakle, tim putem sve zorne predstave pripadaju jednoj transcendentalnoj apercepciji u tom njenom samoidentitetu. Transcendentalna apercepcija je, opet, izražena predstavom “Ja mislim”, koju je sama i proizvela, a koja “mora moći da prati sve moje predstave”. Tako, kao izvorna i transcendentalna svest o samoj sebi, ona u tom svom “sebi”, kojeg je primarno svesna kao predmetnog dela sebe kao samosvesti, čime čini i osnov nužnosti da se predstave odnose na objekte,¹⁸ sadrži sintezu mnogostrukog u zoru. Odatle, dakako, sledi da i subjektivna strana samosvesti, kao jedno-i-isto sa svojim objektom, sadrži u sebi sintezu, dakako, u formi sintetičkog jedinstva mnogostrukog. Takvo stanje stvari i rezultira temeljnom Kantovom tezom kako je

Samo time, dakle, što jedno mnogostruko datih predstava mogu povezati u *jednoj svesti*, moguće je da sebi predstavim *identitet svesti u tim predstavama* samim, tj. *analitičko* jedinstvo apercepcije moguće samo pod pretpostavkom ma kojeg *sintetičkog* (Kant, 1787: 133).

Drugim rečima, potpuni samoidentitet čiste transcendentalne apercepcije, pa i nju nužno prateće njeno svagdašnje numeričko jedinstvo, takve je prirode da je uvek već strukturirano kao sinteza – kao sintetičko jedinstvo mnogostrukog, kao apriorni spoj razuma, uobrazilje i čulnosti u njihovom zajedničkom izvorištu.

28) Samo u tom smislu Kant može u drugom izdanju “Transcendentalne dedukcije čistih pojmova razuma” reći kako razum proizvodi sintezu, budući da, kao što smo videli, čista transcendentalna apercepcija kao osnov razumskog mišljenja uvek već pretpostavlja i sadrži u sebi i sintezu i čulnu mnogostrukost. A to, dakako, onda i ne znači da je on ustuknuo pred položenim osnovom u njenom prvom izdanju. Uostalom, i onaj poslednji, policentrično dinamički strukturiran transcendentalni osnov leži na čistom transcendentalno-ontološkom nivou. A sve što se na njemu nalazi i odigrava, ili je prema stavovima *Kritike čistog uma* potpuno nesaznatljivo, ili je lišeno svakog smisla koji važi na puko apriornom i sub-apriornom empirijskom nivou.

¹⁸ U svojoj znamenitoj knjizi *Potpunost Kantove tabele sudova* K. Rajh (Reich, 1986: 32) jasno formuliše: “Osnovni stav, da ono Ja mislim mora moći da prati sve predstave koje su mi date, implicira stoga nužnost mogućnosti uopšte, da se sva mnogostrukost predstava koje su mi date, ujedini ‘u jednom pojmu o objektu’. / Zbog toga se jedinstvo izvorne čiste samosvesti naziva takođe *objektivno* jedinstvo samosvesti.”

Literatura

- Blomme, Henny. Die Rolle der Anschauungsformen in der B-Deduktion, u: Kant, Immanuel. *Die Einheit des Bewusstseins*, ur. Giuseppe Motta – Udo Thiel, Berlin – Boston 2017, 75–88.
- Buržoa, Bernar. *Klasična nemačka filozofija*, prev. Aljoša Mimica, Plato, Beograd 1999.
- Hartman, Nicolai. *Zur Grundlegung der Ontologie*, De Gruyter, Berlin – New York 1965.
- Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe Band 25, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1973.
- Heidemann, Dieter H. Diskursivität und Einheit des Bewusstseins bei Kant, u: Kant, Immanuel. *Die Einheit des Bewusstseins*, ur. Giuseppe Motta – Udo Thiel, Berlin – Boston 2017, 11–31.
- Hinsch, Wilfried. *Erfahrung und Selbstbewußtsein. Zur Kategoriendeduktion bei Kant*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1781.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1787.
- Kant, Immanuel. *Logik*, Friedrich Nicolovius, Königsberg 1800.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1783.
- Kaulbach, Friedrich. *Einführung in die Metaphysik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972.
- Nowotny, Viktor. Die Struktur der Deduktion bei Kant, *Kant-Studien* 72 (1–4), 1981, 270–279.
- Reich, Klaus. Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986.

DID KANT REALLY RETREAT?

Summary: Starting from the fact that Kant had changed chapter “On the transcendental deduction of the pure concepts of understanding” in the first edition of *Critique of Pure Reason* with the new text in the second edition of the same book, Heidegger sets up a thesis considered that it is about changing the ground of the whole Kant’s philosophy. In his interpretation, in the first edition Kant established the power of imagination as the ground principle, while in the second edition he denied any independence to the imagination by proclaiming it to the mere action of understanding. Thus Kant had placed his doctrine on the safe ground of metaphysics. In this paper author analyzes the thus formulated problem and comes to the conclusion that the text differences in two editions of *Critique of Pure Reason* had not originated in changing the ground of Kant’s philosophy, but only in changing of perspective and light in which the relevant issue of the Chapter had been observed and exposed.

Keywords: basis, deduction, transcendental, categories, reason, power of imagination, sensuality



KANTOVA KRITIKA EKSTREMIZMA

*Mile Babić**

Sažetak: U *Kritici čistoga uma* Immanuel Kant kritizira oholost spekulativnoga uma, koji s lakoćom – bez kritike vlastite spoznajne moći – dokazuje Božju opstojnost, čovjekovu slobodu i neumrllost duše. Naime, spekulativni um sveo je Boga na najviše biće među bićima. Taj antropomorfistički pojam Boga neizbježno “kvari religiju i pretvara je u idolatriju”. *Kritikom čistoga uma* Kant opovrgava ne samo spekulativni teizam nego i materijalizam, fatalizam, ateizam, slobodoumnu nevjeru, zanesenjaštvo, praznovjerje te idealizam i skepticizam. U svom kratkom spisu “O otmjenu tonu u novije vrijeme podignutom u filozofiji” kritizira oholost osjećaja (slutnje), jer filozofi osjećaja imaju osjećaj nadosjetnoga; ne trebaju im nikakvi pojmovi, jer oni imaju proročište u sebi, koje oni mogu neposredno čuti; umjesto spoznaje po pojmovima oni nude nadnaravno saopćenje ili duhovno prosvjetljenje, a to je “smrt svake filozofije”. Zanesenjaštvo pretvara Platonovu ideju u idola koji se može štovati samo praznovjerno. Kantova je velika zasluga u tome što je pokazao da je pristup Bogu moguć samo iz slobode, tj. iz praktičnoga uma. Prigovor da je Kant religiju sveo na moral velikim je dijelom opravdan.

Ključne riječi: kritika spekulativnoga uma, spekulativni teizam, spekulativni ateizam, osjećaj nadosjetnoga, smrt svake filozofije, praktični um

Dva poticaja

Poticaj za naslovljavanje ovoga rada dobio sam čitajući djelo *Apokalipsa* Jacquesa Derrida. S francuskoga na njemački preveo ga je Michael Wetzell (usp. Derrida, 1985). Djelo je sastavljeno iz dvaju tekstova: prvi pod naslovom “O apokaliptičnom tonu podignutom u novije vrijeme u filozofiji”, a drugi pod naslovom na engleskome “No Apocalypse, not now (full speed ahead, seven missiles, seven missives)”. U izvornom naslovu knjige stoje riječi *adopté naguère*, što doslovno prevedeno znači “nedavno usvojenom”, pa naslov može glasiti *O nedavno usvojenom apokaliptičnom tonu u filozofiji*. Derrida navodi kako se krajem drugoga tisućljeća u Europi govorilo o smrti filozofije, o kraju povijesti, o kraju čovjeka, o kraju subjekta, o kraju Zapada, o kraju napretka i o kraju čovječanstva. Zapadno se mišljenje naprosto pokazalo sklono diskursu o nekom kraju. U svom se spisu Derrida poziva na

* Dopisni član Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, dekan.babic@gmail.com

kratki spis Immanuela Kanta “O otmjenom tonu u novije vrijeme podignutom u filozofiji” (“Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie”, 1796), u kojem Kant one koji najavljuju smrt ili kraj filozofije demistificira, i njih i njihov otmjen ton (Kant, 1968: 389–406).

Drugi poticaj za naslovljavanje dobio sam čitajući djelo Petera Sloterdijka *Što se dogodilo u 20. stoljeću?* (usp. Sloterdijk, 2014). U ovoj knjizi nalazi se Sloterdijkov tekst pod istim naslovom, a s podnaslovom “Na putu prema kritici ekstremističkoga uma” (usp. Sloterdijk, 2014: 93–136). U njemu autor navodi kako je još mladi Karl Marx shvatio da se nova aktivna kritika čvrsto drži toga da ona svoj predmet ne želi samo opovrgnuti nego i uništiti. Tako svaki ekstremizam vodi u eksterminizam, u eksterminaciju, tj. u uništenje. Po njemu, svaki eksterminizam ima podrijetlo u evolucijskim, konfliktnim ontologijama. Redukcija kompleksnosti u 20. stoljeću dobiva svoj vlastiti smisao, jer ekstremizmi imaju karakter simplifikacije, odnosno radikalnoga prekida s postojećim svijetom. To je sukob logike kompleksnosti i polemičkih simplifikacija (usp. Sloterdijk, 2014: 97, 108). Autor nadalje spominje Erica Hobsbawma, koji govori o “razdoblju ekstrema”, o Marquisu de Sadeu kao okultnom geniju modernoga radikalizma (usp. Sloterdijk, 2014: 98, 109); zatim ističe da je ono što je 20. stoljeće upoznalo pod pojmom “velika politika” (sintagmu je preuzeo od Nietzschea) poprimalo uvijek formu velikoga “dobrog zločina” kod Lenjina, Staljina, Hitlera i Mao Ce Tunga: “Revolucionar je dobar zločinac” (Sloterdijk, 2014: 111).

Kritika čistoga uma

U svom spisu “O otmjenom tonu” Kant dokazuje da taj ton odvodi filozofiju u smrt. Naime, kad filozofija napusti pojmove, pa umjesto njih prihvati slutnju (*Ahnung*) i osjećaj (*Gefühl*), još ako su ti pojmovi transcendentni i ne vode vlastitoj spoznaji predmeta, tada oni “nužno moraju obećati surogat filozofije, nadnaravno saopćenje (mistično prosvjetljenje), što je tada smrt svake filozofije” (Kant, 1968: 398). Ali, prije temeljita izlaganja ovoga spisa potrebno je ukratko kazati da Kant u svom glavnom kritičkom djelu *Kritika čistoga uma* demistificira svaki oblik ekstremizma. *Kritika čistoga uma* ima zadaću da služi epistemskom dobru i epistemskoj zajednici, odnosno javnoj stvari cijeloga čovječanstva, tj. zajedničkom, javnom znanju, i ima izvanepistemsku zadaću da služi moralnom dobru svih ljudi.

Immanuel Kant provodi kritiku uma u procesu u kojem um sudi samom sebi. To je samokritika i samoograničenje uma. Veliki poznavalac Kantova

djela Otfried Höffe samoograničenje uma naziva subverzivnom afirmacijom uma (usp. Höffe, 2003: 334). Naime, Kant je odvjetnik čiste umne spoznaje, koji se protivi općenito štetnim naucima materijalizma, fatalizma i ateizma. On misli da mu za tu zadaću nisu potrebne dogmatske tvrdnje o neumrloj duši, o slobodi volje i o Božjoj egzistenciji. Ideje kod Kanta dobivaju dva pozitivna značenja. Ideje nemaju konstitutivno značenje kakvo imaju u racionalizmu, a nasuprot empirizmu ideje imaju regulativnu funkciju. Druga se pozitivna funkcija ideja očituje u moralnopraktičnoj naravi, jer Kant tvrdi da se Božja egzistencija, sloboda i neumrlost duše ne mogu ni dokazati ni opovrgnuti. Stoga on odbacuje spekulativnu metafiziku i spekulativni teizam te spekulativni ateizam (usp. Kant, 1995: 34–42). Najvažniji posao filozofije u Kantovoj vizuri jest da se metafizici “jedanput za svagda zatvori izvor zabluda i da joj se oduzme svaki štetan utjecaj” (Kant, 1995: 40). Ta kritika metafizike pogađa monopol filozofskih škola, ali nikako interes ljudi; samo spekulativni metafizičari time gube svoj uobraženi posjed. Promjena, dakle, pogađa arogantne zahtjeve filozofskih škola, koje sebe smatraju jedinim poznavateljicama i čuvateljicama filozofskih istina, čiji ključ metafizičari žele zadržati za sebe. Naime, spekulativni metafizičari doživljavali su sebe isključivim depozitarom filozofskoga mišljenja, pa filozofske spoznaje nisu saopćavali nikome. Stoga Kant preporučuje vladi da ne podupire smiješni despotizam filozofskih škola, nego da podržava slobodu kritike (usp. Kant, 1995: 40–42). Time Kant želi spriječiti i odbaciti oholost uma (*Anmassung der Vernunft*), a afirmirati njegovu pravu zadaću. On sam priznaje sljedeće: “Morao sam, dakle, prevladati znanje da bih dobio mjesto za *vjeru*” (Kant, 1995: 39). Nadalje tvrdi za dogmatizam metafizike, tj. predrasuda, da se može napredovati bez kritike čistoga uma, i ta oholost uma za Kanta je “istinit izvor svake nevjere koja se protivi moralu” (Kant, 1995: 39). U istom smislu Kant tvrdi da ne može pretpostaviti Boga, slobodu i neumrlost duše, jer bi se morao vratiti pretjeranim zahtjevima spekulativnoga uma, čiji su uvidi utemeljeni na oholosti.

Temeljitim istraživanjem prava spekulativnoga uma, zapravo svojom kritikom spekulativnoga uma, Kant želi spriječiti skandal koji mora doći do naroda iz sporenja u koja su se metafizičari dotad upleli kako ne bi bili podvrgnuti kritici. Evo što sam o tome kaže: “Po ovoj kritici jedino se mogu odsjeći korijeni *materijalizmu, fatalizmu, ateizmu, slobodoumnoj nevjeri, zanesenjaštvu i praznovjerju*, koji općenito mogu postati štetni, naposljetku *idealizmu i skepticizmu* koji su više opasni školama i koji teško mogu prijeći u javnost” (Kant, 1995: 42). U vezi s navedenim treba reći da Kant u eseju o prosvjetiteljstvu “Odgovor na pitanje: što je prosvjetiteljstvo?” najviše

prostora posvećuje religiji. Vanjski je razlog to što vladari nemaju nikakva interesa da budu skrbnici svojih podanika (što je bio posao religije), a unutarnji je razlog što je nezrelost u religijskim pitanjima najškodljivija i najviše obeščašćujuća (usp. Kant, 1968: 33–42). Naime, u religiji, po Kantu, riječ je o najunutarnjijoj biti čovjeka: o njegovoj savjesti i o njegovu moralu, a sloboda je u Kantovoj vizuri stvarni temelj morala.

O otmjenom tonu

Na početku ovoga spisa Kant tvrdi da su ime filozofije, pošto je napustilo svoje prvotno značenje znanstvene životne mudrosti, već rano doveli u pitanje nejavni mislioci i pretvorili ga u ime kojim dekoriraju svoj razum; oni sada filozofiju predočavaju kao način otkrivanja tajne. Tako su asketi u pustinji filozofijom nazivali svoje monaštvo; alkemičar je sebe nazvao *philosophus per ignem* [filozof po vatri]; lože starih i novih vremena pristaše su tajne po predaji, pa svaki od njih naziva sebe *philosophus per initiationem* [filozofom po inicijaciji], pri čemu pod “ložama starih i novih vremena” Kant misli na tajne saveze i tajna društva, na slobodne zidare i iluminate, goldkrojcere i rozenkrojcere, koji su u 18. stoljeću imali bitnu ulogu u društvu; napokon su najnoviji posjednici te iste tajne, koju oni nose u sebi, ali je, na žalost, ne mogu izreći i saopćiti drugima verbalno. Svaki je od njih *philosophus per inspirationem* [filozof po nadahnuću].

Ako bi spoznaja nadosjetnoga, koje je u teoretskom pogledu jedina istinita tajna, postojala, tada bi moć koja spoznaje po pojmovima zaostajala za onom moći koja potječe iz neposredna gledanja razuma. Diskurzivan razum mora, posredstvom prve neposredne spoznaje, uložiti mnogo napora, primjenjujući svoje pojmove po principima za analizu i sintezu te trajno uzlazeći uz mnoge stupnjeve, postići napredak u spoznaju. Umjesto toga, *intelektualno gledanje* moglo bi predmet neposredno i odjedanput shvatiti i predstaviti. Onaj koji smatra da je u posjedu takve spoznaje gledat će odozgo s prezirom spoznaju po pojmovima. Prisvojiti udobnost i drskost takve moći gledanja nije ništa drugo nego obmanjivanje. Na tome utemeljenu filozofiju moguće je lako objasniti naravnom sebičnom sklonošću čovjeka. Ovo pak nije samo stvar prirodne lijenosti nego i taštine ljudi (krivo razumljene slobode): da oni koji imaju dovoljno sredstava za život sebe smatraju otmjenima u usporedbi s onima koji moraju raditi.

Ove pojave Kant oprimjeruje na sljedeći način. On, tako, kaže da Arapin ili Mongol prezire onoga koji živi u gradu, jer mu je putovanje kroz pustinju, s

njegovim konjima i ovcama, zabavnije od rada; oni sebe smatraju otmjenima po mjeri u kojoj vjeruju da ne moraju raditi. Tako se netko smatra otmjenijim od Rusa koji mora orati njivu, ili od Nijemca koji mora sjediti za tkalačkim stanom. Po ovom načelu, to je u novije vrijeme otišlo tako daleko da se došlo do navodne filozofiju, po kojoj se ne smije raditi, nego se samo smije slušati (čuti) i uživati proročište (tajanstvo) u samome sebi. Cijelu mudrost želi se iz temelja prenijeti u vlastiti posjed, što se otvoreno najavljuje, i to tako što oni koji podižu otmjeni ton u filozofiji smatraju one koji su završili filozofske škole manjima od sebe, a sebe smatraju genijima, koji jednim jedinim oštrim pogledom na svoju unutaršnjost postižu sve ono što se može postići samo marljivošću, pa i još više od toga. Sa znanostima koje zahtijevaju rad, kakve su matematika, prirodna znanost, stara povijest, lingvistika i njima slične, čak i s filozofijom ukoliko je ona prisiljena da se upusti u metodički razvoj i u sistematsko povezivanje pojmova, poneki filozof može doista djelovati ponosno na pedantan način. Ali nikome drugom nego filozofu *gledanja*, koje ne djeluje ni po jednom herkulovskom radu samospoznaje odozdo prema gore, nego nadilazi taj rad apoteozom samoga sebe, dokazujući odozgo prema dolje. Samo njemu može pasti na pamet da djeluje otmjeno. Takav filozof, naime, govori iz vlastita ugleda, ni s kim nije povezan i nikome nije odgovoran.

Kant kritizira Platona, koji je bio jednako dobar filozof i matematičar. Za Platona svrsishodnost je samo misлива po odnosu predmeta prema razumu kao uzroku. Naime, Platon je *gledanja* morao *a priori* prihvatiti za nas ljude, a po Kantu naš razum nije razum koji gleda, nego je diskurzivna spoznajna moć; Platon je pretpostavio božanski razum, koji je ujedno pratemelj svih stvari, i ta se božanska gledanja kod njega nazivaju idejama. Našim rođenjem, koje je ujedno pomračenje našega gledanja ovih ideja i ujedno zaboravljanje njihova izvora, naš je duh (duša) gurnut u tijelo čijih se okova duh nastoji osloboditi. Ovo je, po Platonu, plemeniti posao filozofije. Ne smijemo zaboraviti ni Pitagoru koji je tražio neki siguran temelj kao metafizički princip svoje filozofije. Kako su Platonu čudesa likova (geometrije) tako su Pitagori čudesa brojeva (aritmetike) dali poticaja da se radi izvjesne svrsishodnosti mora pretpostaviti gledanje *a priori*, tj. jedan razum koji ne mora biti samo diskurzivan, kakav je na način magije, da se takoreći tajnama bogata svojstva brojeva učine pojmljivima. Oživljujući princip u čovjeku je duša, pa se glazba temelji na odnosu među brojevima. Duša je slobodno biće koje sebe određuje. Pitagorina definicija duše glasi: *anima est numerus se ipsum movens* [duša je broj koji sam sebe pokreće].

To je bila matematika, o kojoj su Platon i Pitagora filozofirali tako što su svaku spoznaju *a priori* pripisivali onome *intelektualnom* i vjerovali su da će, tako filozofirajući, naići na tajnu gdje nema nikakve tajne. Onaj koji želi matematičku zadaću razriješiti filozofski, tvrdi Kant, protuslovi samome sebi. Zastupnici filozofije tajne (*philosophia arcana*) tamo gdje pjesnički talent nalazi svoju hranu u osjećaju i u užitku, padaju u zanos. To je daleko povoljnije i sjajnije od zakona uma koji radom stječe svoj posjed. Pritom im siromaštvo i oholost, pojave vrijedne ismijavanja, omogućuju da čuju filozofiju kako govori otmjenim tonom. Nasuprot Platonu i Pitagori, Aristotelova je filozofija rad. U ovom spisu Kant promatra Aristotela samo kao metafizičara koji raščlanjuje svaku spoznaju *a priori* u njezine elemente te ih kao umjetnik uma ponovno povezuje po kategorijama. Po Aristotelu, isto načelo koje vrijedi u osjetnome ne proširuje se na nadosjetno, jer dotle ne dosežu njegove kategorije. Stoga je bio potreban organ mišljenja u samome sebi, tj. um, koji se dijeli i mjeri prema dvama područjima istoga uma – teoretskom i praktičnom (usp. Kant, 1968: 389–394).

Nakon ovoga Kant prelazi na slušanje i vrednovanje novoga tona u filozofiranju. Da otmjene osobe filozofiraju, iako bi se to moglo događati sve do vrhova metafizike, mora se njima uračunati u najveću čast te one zaslužuju popustljivost kad se ogriješe protiv škole, jer se one ipak spuštaju do razine građanske jednakosti. Filozofi koji filozofiraju u otmjenu tonu, svodeći filozofiju na slijepu vjeru, zapravo proglašavaju filozofijom despotizam nad umom naroda i nad svojim vlastitim umom. Ne treba im popuštati kad otmjeno filozofiraju jer se uzdižu iznad svojih cehovskih drugova i povređuju njihovo neotuđivo pravo na slobodu i na jednakost u stvarima čistoga uma. Princip da žele filozofirati pod utjecajem najvišega osjećaja najviše je odgovoran za otmjeni ton, jer čovjeku nitko ne može osporiti njegov osjećaj. A subjektivni osjećaj oni žele pretvoriti u objektivan te ga svakome nametnuti ne samo kao pojam nego kao dio spoznaje, kao gledanje (shvaćanje) sama predmeta. Tada su oni u velikoj prednosti pred svima onima koji se moraju opravdati da bi smjeli biti čuveni zbog istine svojih tvrdnji. Zato mogu govoriti tonom propovjednika, koji se uzdigao iznad pritužbe da dokaže ime svoga posjeda (*beati possidentes*, blaženi koji posjeduju) (usp. Kant, 1968: 394–395).

U nastavku analize Kant formulira ironične rečenice na račun onih koji filozofiraju otmjenim tonom, pa kaže: Neka živi filozofija iz osjećaja koja nas vodi k samoj stvari! Neka se udalji umovanje iz pojmova čija opća svojstva pokušava zaobići i, prije nego što dobije materijal koji se može neposredno

dohvatiti, najprije zahtijeva određene forme kojima ovaj materijal može podvrgnuti. I pretpostavivši da um ne može objasniti zakonitost stjecanja ovih njegovih visokih uvida, ostaje ipak faktum: “Filozofija ima tajne koje se mogu osjećati” (Kant, 1968: 395). Za takvu filozofiju (da ti se nešto sviđa ili ne sviđa, da ti je nešto užitak ili nije) osjećaj mora prethoditi praktičnom umu. A ova zabluda uništava moral, jer maksima sreće ne može imati objektivni princip. Naime, kod različitih ljudi, osjećaji su sreće različiti. Ova se zabluda može po sljedećem *probnom kamenu osjećaja* rasvijetliti. Užitak (ili neužitak) koji nužno mora prethoditi zakonu da bi se djelo ostvarilo jest *patološki* užitak. Ako pak njemu mora prethoditi zakon da bi se djelo ostvarilo, posrijedi je moralni užitak (usp. Kant, 1968: 395).

S danim osjećajem predmeta koji se može sresti samo u čistom umu imamo sljedeće. Dotada su postojala tri stupnja istinitosti: znanje, vjerovanje i mnijenje. Od tada se njima, međutim, pribraja i novi, koji nema ništa zajedničko s logikom, koji nije nikakav napredak razuma, nego predosjećaj (*praevisio sensitiva*) onoga što nije nikakav predmet osjetila, tj. slutnja nadosjetnoga, da bi se u tome našao izvjestan mistični takt, preskakanje (*salto mortale*) od pojmova k nemislivome, moć dohvaćanja onoga što ne postiže nijedan pojam, očekivanje tajni (usp. Kant, 1968: 397). To zapravo ozlovljuje ljude prema zanesenjaštvu. Slutnja je, naime, mračno predočekivanje koje sadržava nadu u otkrivanje, koje je moguće samo u zadaćama uma preko pojmova. Kant o tome doslovno kaže: “Ako su, dakle, pojmovi transcendentni i ne mogu voditi nikakvoj vlastitoj *spoznaji* predmeta, nužno moraju obećati surogat filozofije, nadnaravno saopćenje (mistično prosvjetljenje), što je tada smrt svake filozofije” (Kant, 1968: 398).

Ne postoji, po Kantu, nikakva teoretska vjera u nadosjetno. U moralnopraktičnom značenju vjera u nadosjetno nije samo moguća nego je čak s moralnopraktičnim značenjem nedjeljiva. Moralnost je u čovjeku dana po kategoričkom imperativu koji zapovijeda svrhu (najviše dobro), koja je, teoretski promatrano, čovjeku neostvariva. *Vjerovati* u najviše dobro u moralnopolitičkom smislu ne znači teoretski prihvatiti njegovu stvarnost kao istinitu. Kategorički imperativ, dakle, ne zapovijeda vjeru, nego djelovanje, tj. da svoju samovolju čovjek poslušno podredi zakonu. Ali, volja koja zapovijeda svrhu (najviše dobro) ujedno sadržava moć koja je primjerena toj svrsi. A to nije ljudska moć. U tu svrhu ljudski um može zapovijedati radnje, ali ne uspjeh radnji (postizanje svrhe). To, dakle, postoji u kategoričkom imperativu praktičnoga uma, koji čovjeku kaže: Hoću da tvoje radnje budu u skladu s definitivnom svrhom svih radnji; hoću pretpostavku zakonodavne volje koja

sadržava svaku moć, dakle, božanske volje. Kant na kraju ovoga izlaganja tvrdi da ovu pretpostavku nije potrebno nikome nametati (usp. Kant, 1968: 397).

Kant ne želi Platona akademičara, u njegovoj vizuri “oca svakoga zanesenjaštva” (*Vater aller Schwärmerei*) u filozofiji, pobrkati s Platonom koji je pisao pisma, jer je Platon četirima stvarima koje pripadaju spoznaji (ime predmeta, opis, predstavljanje, znanost) pridodao petu, istinitu bit predmeta. Ovu nepromjenjivu bit koja se nalazi samo u duši Platon (“egzaltirani filozof”, kaže Kant) želi dohvatiti. O tome se najmanje može govoriti puku, jer svaki je takav pokušaj opasan, djelomično zato što time ove visoke istine izlaže nespretnom preziru, a djelomično i zato što se duša napreže prema uzaludnim nadama i taštom ludilu poznavanja velikih tajni. U njemu Kant vidi ne samo mistagoga oduševljenoga sobom nego ujedno i klubista koji svojim pristašama (adeptima), nasuprot narodu (pod time misli na sve neposvećene), otmjeno iznosi svoju filozofiju (usp. Kant, 1968: 398–398).

U novijem mistično-platonskom jeziku kaže se: “Svaka filozofija ljudi može samo označavati jutarnju zoru, a Sunce mora slutiti” (Kant, 1968: 398–399). Kant na ovo replicira da nitko ne može slutiti Sunce ako ga prije slutnje nije vidio. Gledati u Sunce (tj. u nadosjetno) nije moguće jer ono čovjeka osljepljuje. Tako nam neoplatoničari po osjećajima (slutnjama) nude nešto subjektivno, jer nemaju nikakva pojma predmeta, odnosno žele nas prevariti zato što oni ludilo svoje spoznaje smatraju objektivnim; oni su neiscrpivi u svojim slikovitim izrazima, kojima svoje slutnje žele učiniti razumljivima. Na ovaj način platonski (osjećajni) filozof postaje neiscrpiv, jer želi prići što bliže božici mudrosti tako da može zamijetiti šuštanje njezine odjeće. Budući da ne može skinuti koprenu božice Izide, on je želi učiniti što tanjom, tako da pod njome može naslutiti božicu. U tu svrhu, a bez valjanih dokaza, nude kao argumente analogije, vjerojatnosti i opasnost od kastracije po metafizičkoj sublimaciji fino žilavoga uma, pa oni u borbi s porokom teško mogu izdržati. Pod podmetnutom empirijskom realnošću, koja je nesposobna za opće zakonodavstvo, kastriraju i paraliziraju um (usp. Kant, 1968: 399–400).

Najnovija njemačka mudrost sa svojim pozivom na filozofiranje preko osjećaja izazvana je na probu na kojoj nužno mora izgubiti. Zahtjev te mudrosti glasi: najsigurnije obilježje ispravnosti ljudske filozofije nije to da nas čini sigurnijima, nego boljima. A da osjećaj čovjeka čini boljim, ne može se dokazati. Kant se pita: Tko o tome može dati svjedočanstvo koje javno vrijedi? A jedno takvo svjedočanstvo moralo bi postojati ako se time treba dokazati da osjećaj čini ljude boljima. Nijedno nam iskustvo ne može isporučiti “probni

kamen” (*Probirstein*, u našem značenju: kriterij), nego se on mora tražiti u praktičnom umu, gdje postoji *a priori*. Unutarnje iskustvo i osjećaj (koji je po sebi empirijski i time slučajan) uzbuđuju se jedino po glasu uma (*dictamen rationis*), koji svakome jasno govori i koji je sposoban za znanstvenu spoznaju, ali ne da po osjećaju uvodi posebno praktično pravilo po kojem se ravna um, što je nemoguće, jer ono nikada ne bi moglo biti općevrijedno. Mora se, dakle, *a priori* moći uvidjeti princip koji ljude može učiniti boljima ako se on samo jasno i neprekidno donosi u njihovu dušu te na nju utječe (usp. Kant, 1968: 401–402).

Svaki čovjek nalazi u svome umu ideju dužnosti i dršće pri slušanju njezina postojana glasa kad se u njemu jave sklonosti koje ga nukaju na neposlušnost prema dužnosti. Čovjek je uvjeren, kad se sklonosti udruže u urotu protiv dužnosti, u veličanstvo zakona koji njemu propisuje njegov um: njih nesumnjivo nadvladati, a njegova je volja sposobna za tu dužnost. Sve se ovo može i mora predočiti čovjeku, iako neznatno, ali ipak jasno, kako bi on bio siguran u autoritet svoga uma koji mu ovo zapovijeda, kao i u same njegove zapovijedi. Kant sada uzima za primjer čovjeka koji sebe samoga pita: Što je to u meni što čini da ja najiskrenije privlačenje svojih nagona i sve želje koje proizlaze iz moje naravi mogu žrtvovati zakonu, koji mi ne obećava nikakvu prednost ili korist kao nadomjestak i koji mi ne prijete nikakvim gubitkom kad zakon prekršim? Što ja to više poštujem, to mi ono strože zapovijeda i još manje mi za to nešto nudi? Ovo se pitanje javlja po čuđenju nad veličinom i uzvišenošću unutarnje sklonosti u čovječanstvu i ujedno nad neprozirnošću tajne koja to sakriva (jer odgovor da je to sloboda bio bi tautološki: upravo sloboda čini samu tajnu) uznemiruje cijelu dušu. Ne može se prestati svoju pozornost usmjeravati na to i diviti se moći u sebi koja se ne povlači ni pred jednom prirodnom moći. Ovo je divljenje osjećaj koji je proizveden iz ideja, osjećaj koji bi prodirao duboko u dušu ako bi po moralnim naucima škola i katedri postao posebnim poslom učitelja i ne bi manjkalo onoga što ljude čini moralno boljima (usp. Kant, 1968: 402–403).

Nadalje se Kant bavi čvrstom točkom koju je Arhimed trebao, ali je nije našao. Na tu točku Kant može postaviti svoju polugu, i to tako da je ne postavi ni na sadašnjost ni na budućnost, nego samo na unutarnju ideju slobode, koja se predstavlja po nepokolebljivom moralnom zakonu kao sigurnom temelju da ljudsku volju pokrene preko svojih načela protiv otpora cijele prirode. To je sada tajna koja samo nakon postupnoga razvitka razuma i brižno ispitanih načela, dakle, samo radom može učiniti da se ona *može osjećati*. Ovo nije empirijski (um postavljen za razrješenje), nego nam je *a priori* dan

(kao stvarni uvid unutar granice našega uma) i čak proširuje spoznaju uma, ali samo u praktičnom smislu, do nadosjetnoga. Ne po (mističnom) osjećaju koji je utemeljio spoznaju, nego po jasnoj spoznaji koja djeluje na moralni osjećaj. Ton umišljena posjednika ove istinite tajne ne može biti otmjen zato što dogmatsko ili historijsko znanje napuhuje. Kritika vlastitoga uma neizbježno prisiljava čovjeka na umjerenost u zahtjevima. Oholost umišljena posjednika tajne – načitanost Platona i klasika, što spada u kulturu ukusa – ne može opravdati činjenicu da čovjek postane filozof po ovoj vrsti filozofije. Prigovor ovom zahtjevu Kantu se čini suvišnim, jer kićenje imenom filozofije postala je tada stvar mode. I filozof *vizije* (ako se takav dopusti) radi udobnosti dostiže do vrha uvida po smirenom zaletu bez napora. Taj bi neprimijećeno mogao oko sebe okupiti pristaše (a smionost je zarazna), što policija ne može trpjeti na području znanosti (usp. Kant, 1968: 403–404).

Osporenje onoga *formalnoga* u našoj spoznaji (što je ipak glavni posao filozofije) kao pedanterije pod imenom “manufaktura za davanje forme” potvrđuje navedenu sumnju, naime, tajnu nakanu da se pod firmom filozofije u stvari protjera svaka filozofija te da se kao pobjednik nad njom to učini otmjeno. Ovaj pokušaj, međutim, nema velike šanse za uspjeh kad se nalazi pod budnim okom kritike, što se može vidjeti iz sljedećega primjera. U formi se nalazi bit stvari (*forma dat esse rei*), govorilo se kod skolastičara, ukoliko se bit treba spoznati umom. Ako je pak ova stvar predmet osjetila, tada se forma stvari nalazi u *gledanju* i čak je čista matematika nauka o formama *čistoga gledanja*. Tako i metafizika kao čista filozofija temelji svoju spoznaju sasvim gore, na *formama mišljenja*, pod koje se kasnije može svaki objekt (materija spoznaje) supsumirati. Na ovim formama počiva mogućnost svake sintetičke spoznaje *a priori*. Ali prijelaz prema nadosjetnome, čemu nas um neodoljivo tjera i koji on može poduzeti samo u moralnopraktičnom smislu, čini on također samo po takvim praktičnim zakonima koji čine principom ne materiju slobodnih radnji (njihovu svrhu), nego samo njihovu formu, sposobnost njihovih maksima za opće zakonodavstvo. Na oba područja (teoretskom i praktičnom) to nije plansko ili tvorničko zakonodavstvo, nego *manufaktura* koja obrađuje dani objekt, a da pritom ne misli na prethodni marljiv i brižni rad subjekta, da svoju vlastitu moć uma primi i vrednuje (usp. Kant, 1968: 404).

Ali, čemu ovaj spor među dvjema stranama, koje u osnovi imaju istu dobru namjeru, naime, ljude učiniti mudrima i čestitima? To je bura u čaši vode, nesloga nastala u nesporazumu kod koje nije potrebno izmirenje, nego samo uzajamno objašnjenje kako bi se sklopio iskren pakt o slozi za budućnost. Prekrivena božica Izida, pred kojom na objema stranama savijamo koljena,

jest moralni zakon u nama u svome nepovredivu veličanstvu. Razabiremo, doduše, njegov glas, a također razumijemo njegovu zapovijed, ali upadamo u sumnju kod slušanja i pitamo se potječe li on od čovjeka, iz potpune moći njegova uma, ili potječe od nekoga drugoga, čija je bit čovjeku nepoznata te mu govori preko njegova uma. Oba se principa mogu postaviti kao osnova samo da moralni zakon u nama dovedemo do jasnih pojmova po logičnom načinu poučavanja, zapravo jedino *filozofski*. Ali, ako se taj zakon personificira i ako se iz moralnoga uma koji zapovijeda učini prikrivena Izida, jedan *estetski* način predočavanja upravo iz toga predmeta, time se preko osjetilnoga, iako samo analoškoga, predstavljanja oživljuju one ideje, ipak uvijek s nekom opasnošću od upadanja u zanesenjačku viziju “koja je smrt svake filozofije” (Kant, 1968: 405). Moći, dakle, naslutiti onu božicu mogao bi biti izraz koji ništa drugo ne znači nego da se po svom moralnom *osjećaju* čovjek dopusti voditi k pojmovima dužnosti, prije nego što principe o kojima osjećaj ovisi čovjek pojasni. Slučenje zakona, čim se po školskoj obradi pretvori u jasan uvid, što je pravi posao filozofije bez koje bi zahtjev uma mogao biti glas proročišta, izloženo je raznim tumačenjima.

Svoj spis Kant zaključuje navođenjem riječi francuskoga filozofa i akademika Bernarda Le Boviera de Fontenellea (1657. – 1757.), koji je jednom zgodom rekao: Ako netko želi vjerovati u proročište, to mu nitko ne može zabraniti.

Sistematizacija i aktualizacija

U svojoj knjizi *Apokalipsa* Jacques Derrida tvrdio je da se krajem drugoga tisućljeća govorilo o smrti filozofije. U ovoj se knjizi Derrida poziva na Kantov kratki spis “O otmjenu tonu u novije vrijeme pogignutom u filozofiji”, u kojem Kant, na dvama mjestima, tvrdi da otmjeni ton u filozofiji odvodi u smrt svaku filozofiju. Peter Sloterdijk u knjizi *Što se dogodilo u 20. stoljeću?* govori pak o ekstremističkom umu i navodi primjer mladoga Karla Marxa koji je shvatio da nova aktivna kritika svoj predmet želi ne samo opovrgnuti nego ga i uništiti. Tako svaki ekstremizam odvodi u eksterminaciju (eksterminizam). U 20. stoljeću uništenje drugih proglašeno je “dobrim zločinom” kod Lenjina, Staljina, Hitlera i Mao Ce Tunga. Iz ovoga, po Sloterdijku, proizlazi stav da je revolucionar dobar zločinac.

U svom glavnom kritičkom djelu *Kritika čistoga uma* Kant podvrgava kritici oholost spekulativnoga uma. Njemačka imenica *Anmassung* ima četiri značenja: oholost, nadutost, drskost i arogancija. Prema tome, Kant kritizira

monopol filozofskih škola, koje sebe smatraju jedinim poznavateljima i posjednicima filozofskih istina, jasnije rečeno, kritizira spekulativne metafizičare, koji sebe smatraju isključivim depozitarima filozofskih istina, a to nije ništa drugo nego dogmatizam i despotizam spekulativnoga uma. U drugom predgovoru *Kritici čistoga uma* sam Kant tvrdi: “Morao sam, dakle, prevladati znanje da bih dobio mjesto za vjeru.” Oholost spekulativnoga uma Kant smatra izvorom zabluda koje štetno utječu na ljude, pa izričito tvrdi da se teoretskim umom ne može dokazati ni opovrgnuti neumrlost duše, čovjekova sloboda ni Božja egzistencija. Jer, ako bi se moglo dokazati, to bi bilo ukidanje vjere i njezino svođenje na znanje. U ovom je djelu Kant odsjekao korijene materijalizmu, fatalizmu, ateizmu, slobodoumnoj nevjeri, zanesenjaštvu i praznovjerju, naposljetku idealizmu i skepticizmu. U svome eseju o prosvjetiteljstvu najviše prostora Kant posvećuje religiji, jer je nezrelost u religijskim pitanjima najškodljivija i najviše obeščaćujuća, a po Kantu, nezreo je onaj čovjek koji se ne usudi služiti svojim vlastitim umom, što znači da nema hrabrosti misliti svojim umom, pa slijedi tuđi.

U spisu “O otmjenu tonu” Kant tvrdi da su ljudi koji su uveli otmjeni ton u filozofiju napustili prvotno značenje riječi “filozofija” (a tada se pod filozofijom mislilo na znanstvenu životnu mudrost), a oni sada pod filozofijom misle na način otkrivanja tajne. Tako, na primjer, alkemičar sebe naziva *philosophus per ignem* [filozof po vatri], član tajnoga društva sebe *philosophus per initiationem* [filozof po inicijaciji], a najnoviji posjednik te tajne sebe *philosophus per inspirationem* [filozof po nadahnuću]. Onaj koji je u posjedu takve tajne predmet može neposredno i odjedanput shvatiti i predstaviti, pa takav filozof s prezirom gleda na spoznaju po pojmovima. Da netko sebi pripisuje takvu moć može se objasniti da to proizlazi iz njegove sebičnosti, lijenosti i taštine ili pak krivo razumljene slobode. Oni koji ne moraju raditi smatraju sebe otmjenijima od onih koji moraju. U novije vrijeme došlo se do toga da navodna filozofija po kojoj čovjek ne smije raditi, nego samo slušati proročište koje se nalazi u otmjenu filozofu, postane prevladavajuća. Otmjeni filozofi svu mudrost žele pretvoriti u svoj posjed, jer sebe smatraju genijima te preziru one koji su završili filozofske škole; oni obožavaju sami sebe dokazujući ljudima da njihova spoznaja kreće odozgo prema dolje. Tako otmjeni filozof govori iz vlastita ugleda, ni s kim nije povezan i nikome nije odgovoran.

Kant kritizira Platona kao oca svakoga zanesenjaštva, jednako kao i Protagoru, jer su obojica pretpostavila *gledanja* (tj. spoznaje) *a priori*. Nasuprot ovoj dvojici, Aristotelova je filozofija rad. Filozofi koji filozofiraju

u otmjenu tonu svode filozofiju na slijepu vjeru, a filozofijom proglašavaju despotizam nad umom naroda i nad svojim vlastitim umom. Oni tobože filozofiraju pod utjecajem najvišega osjećaja i njega žele svima nametnuti; oni su uvjereni da mogu osjećati tajnu, a takva zabluda uništava moral, odnosno objektivne moralne principe; oni se pozivaju na svoju slutnju nadosjetnoga, pa tako ljudima nude “surogat filozofije, nadnaravno saopćenje (mistično prosvjetljenje), što je tada smrt svake filozofije”. Njima Kant odgovara da kategorički imperativ ne zapovijeda vjeru, nego djelovanje; čovjeku zapovijeda da svoju samovolju podredi moralnom zakonu; zapovijeda radnje, ali ne i uspjeh radnji (postizanje definitivne svrhe i najvišega dobra). Naime, kategorički imperativ pretpostavlja zakonodavnu volju, koja sadržava svaku moć, a to je božanska volja. Na kraju Kant upozorava čitatelja da ovu pretpostavku nije potrebno nikome nametati.

U Platonu i u filozofima otmjenoga tona Kant vidi ne samo mistagoge koji su oduševljeni samima sobom nego ih vidi kao one koji žele imati sljedbenike (adepte), kojima će govoriti otmjenim tonom; oni su uvjereni da se ono nadosjetno može samo slutiti ili osjećati; oni su, dakle, osjećajni filozofi. Budući da ne mogu skinuti koprenu s božice Izide, tu koprenu žele učiniti što tanjom kako bi je mogli bolje slutiti ili osjećati. Njima Kant odgovara da su osjećaji subjektivni, pa ovi zbog toga nisu sposobni za znanstvenu spoznaju. Svaki čovjek u svome praktičnom umu nalazi ideju dužnosti i uvjeren je u snagu zakona, koji mu pripisuje njegov praktični um, a snagom toga zakona može se oduprijeti svim prirodnim sklonostima. Čovjek se može diviti toj moći u sebi, koja ne uzmiče ni pred jednom prirodnom moći. Umišljeni posjednici tajne, ti filozofi *vizije* koji su postali otmjeni bez ikakva napora, žele oko sebe okupiti pristaše, a to se na području znanosti ne smije trpjeti. Stoga Kant dodaje da dogmatsko ili historijsko znanje napuhuje (nadima) čovjeka, pa otmjene filozofe kritizira jer oni pod firmom filozofije žele protjerati svaku filozofiju. Na kraju ovoga spisa Kant se pita čemu služi spor među ovim stranama ako se može riješiti uzajamnim objašnjenjem. Naime, prikriivena božica Izida, kojoj se klanjaju na obje strane, jest moralni zakon u nama u svome nepovredivu veličanstvu: razumijemo njegovu zapovijed, ali se pitamo potječe li ona iz našega uma ili pak iz uma nekoga drugoga. Oba se principa mogu postaviti kao osnova. Ali ako se ovaj zakon personificira i ako se iz moralnoga uma koji zapovijeda učini prikriivena Izida, javlja se opasnost od ponovnoga upadanja u zanesenjačku viziju, “koja je smrt svake filozofije”. Svoj spis Kant zaključuje citiranjem francuskoga filozofa, akademika Bernarda Le Boviera

de Fontenellea, koji je ustvrdio: Ako netko želi vjerovati u proročište, to mu nitko ne može zabraniti.

U bilješci ispod teksta ovoga spisa Kant dokazuje da je u spekulativnoj metafizici pojam Boga ili prazan, ili antropomorfističan (što je još gore), jer antropomorfistički pojam Boga u praksi neizbježno “kvari svaku religiju i pretvara je u idolatriju” (Kant, 1968: 400). Umjesto toga Kant predlaže da iz moralnoga zakona, koji nam propisuje naš vlastiti um, a ne iz teorije prirode stvari po sebi, proizlazi pojam Boga što ga čini praktični um. Po Kantu, iz Platonove ideje teofanija pravi se idol, koji se može štovati jedino praznovjerno (usp. Kant, 1968: 401).

Kritički osvrt

Velika je Kantova zasluga što nam je pokazao da je živom Bogu moguć pristup iz slobode, tj. iz praktičnoga uma. To mu i Hegel priznaje u 552. paragrafu *Enciklopedije filozofskih znanosti*: “S obzirom na ishodišnu točku ovoga uzdignuća Kant je utoliko uopće dohvatio najispravniju ishodišnu točku smatrajući da vjera u Boga proizlazi iz praktičnoga uma” (Hegel, 1970: 354). Najveći filozof srednjovjekovlja, franjevac Ivan Duns Škot (Iannes Duns Scotus, 1266. – 1308.) tvrdio je da je volja princip prakse, a praksa je, u njegovoj vizuri, slobodno djelovanje, što znači da je volja princip slobodnoga djelovanja. Za Škota Bog je dohvatljiv slobodnim djelovanjem, tj. praksom, a najviši oblik prakse jest ljubav (usp. Duns Škot, 2012: 93). Ovime je rečeno da čin vjere nastaje iz slobode. Međutim, o slobodi iz koje nastaje vjera nije se govorilo, jer je religija stoljećima bila državna stvar, a takva je još uvijek u mnogim zemljama. A kad je religija državna stvar, ona sluša državu više nego Boga.

U svojoj povijesti filozofije Jürgen Habermas prigovara Kantu da se postulat Božje egzistencije, kao i postulat neumrlosti duše, temelje na lažnoj pretpostavci da se mogu ostvariti najviše dobro i definitivna svrha tako što se pospješivanje ovih pretjeranih ciljeva okvalificira kao moralna dužnost: “Jer ostvarenje definitivne svrhe, koja uvijek uključuje vlastitu sreću kao posljedicu moralnoga djelovanja, zahtijeva *solidarni* napor koji je ovisan o pomoći drugih i ne može postati sadržaj dužnosti *propisane pojedincu*, a da se pritom ne povrijedi načelo *Nemo ultra posse obligatur*” (Habermas, 2019: 333; *Nemo ultra posse obligatur* znači “Niko nije obvezan činiti ono što nadilazi njegovu moć”). Naime, Habermas tvrdi da ispunjenje definitivne svrhe i najvišega dobra zahtijeva angažman svjetske zajednice (cijeloga čovječanstva,

tj. svih umnih bića), a taj cilj ne da se zamisliti bez Božje intervencije (usp. Habermas, 2019: 333).

Habermas nam pokazuje da Friedrich Schleiermacher poštuje Kantovu kritiku metafizike, ali je kritičan prema Kantovoj kritici religije, jer umnu moralnu jezgru religije Kant odvaja od konkretne povijesne vjere. Ne može se, tvrdi Schleiermacher, supstancijati vjere svesti na moralne zapovijedi. Tako je Schleiermacher osigurao religiji mjesto u cjelini transcendentálnih moći, i to mjesto pored razumske spoznaje, slobodne volje, moralnoga uvida, rasudne snage i estetičkoga iskustva, pa religiozna vjera u arhitektonici umnih moći ima svoje mjesto. Pobožnost, po Schleiermacheru, koja je osnova svih crkvenih zajednica, nije ni znanje, ni djelovanje. Transcendentálna analiza osjećaja pobožnosti osigurava religioznom iskustvu temelj koji je neovisan o teoretskom i praktičnom umu: bit je pobožnosti “u osjećaju apsolutne ovisnosti” (*Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit*), čime je Schleiermacher naznačio jasnu razliku između vjere i znanja (Habermas, 2019: 483–484).

Literatura

- Derrida, Jacques. *Apokapypse*, Böhlau Verlag, Graz – Wien 1985.
- Duns Škot, Ivan. *Sloboda uzvišenija od nužnosti*, prev. Mile Babić, Naklada Breza, Zagreb 2012.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, *Werke 10*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970.
- Habermas, Jürgen. *Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2019.
- Höffe, Otfried. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, C. H. Beck, München 2003.
- Kant, Immanuel, *Kants Werke*, Bd. VIII, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1968.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Könnemann, Köln 1995.
- Sloterdijk, Peter. *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Suhrkamp, Berlin 2014.



KANT'S CRITICISM OF EXTREMISM

Summary: In the *Critique of the Pure Mind*, Immanuel Kant criticizes the arrogance of the speculative mind, which easily – without criticizing its own cognitive power – proves God's existence, man's freedom, and the immortality of the soul. Namely, the speculative mind reduced God to the highest being among beings. This anthropomorphic concept of God inevitably "corrupts religion and turns it into idolatry". With the *Critique of the Pure Mind*, Kant refutes not only speculative theism but also materialism, fatalism, atheism, free-spirited unbelief, rapture, superstition, idealism, and skepticism. In his short writing "On the elegant tone in recent times raised in philosophy" he criticizes the arrogance of feelings (hunches) because philosophers of feelings have a sense of the supersensible; they do not need any concepts, because they have an oracle within them, which they can directly hear; instead of knowledge by concepts, they offer supernatural announcement or spiritual enlightenment, which is "the death of all philosophy". Rapture turns Plato's idea into an idol that can only be worshiped superstitiously. Kant's great merit is that he showed that access to God is possible only from freedom, i. e. from a practical mind. The objection that Kant reduced religion to morality is largely justified.

Keywords: critique of speculative mind, speculative theism, speculative atheism, sense of the supernatural, death of all philosophy, practical mind



VAŽNIJI POJMOVI I TEME KANTOVE FILOZOFIJE RELIGIJE S OSOBITIM OSVRTOM NA DJELO *RELIGIJA UNUTAR GRANICA PUKOG UMA*

Mario Bernadić*

Sažetak: U ovom se radu pokušavamo baviti važnijim pojmovima i temama Kantove filozofije religije s osobitom osvrtom na djelo *Religija unutar granica pukog uma*. Pri tome polazimo od naznačenog djela, usputno ga komparirajući s Kantovim navodima iz *Kritike praktičnog uma*, pri čemu osobito do izražaja dolaze pojmovi morala, religije i etičke zajednice koja bi onu uobičajenu “religioznu vjeru” trebala postupno prevesti do jedne “čisto moralne i razumske vjere”. U drugom poglavlju se bavimo pijetističkim momentima u *Filozofiji religije* Immanuela Kanta te pokušavamo dokučiti koliki je bio utjecaj ovog postreformacijskog pokreta na njegovu filozofiju. U trećem poglavlju nastojimo doći do jednog cjelovitijeg uvida u Kantovu filozofiju religije, prolazeći ukratko kroz bitne ideje i izvore njegovog prekritičkog i kritičkog razdoblja. Ovim radom na koncu nastojimo pokazati kako Immanuel Kant izgledno nije uvijek uspijevaio biti uzorno koherentan u svojim filozofskim promišljanjima, no da je upravo na taj način iza sebe ostavio jednu plodnu, otvorenu te trajno inspirativnu filozofsku baštinu.

Cljučne riječi: Kant, Bog, moral, religija, etička zajednica

Uvod

Jedan od segmenata Kantove filozofije oko kojeg su se proteklih stoljeća nemilice lomila interpretacijska koplja kudikamo jest i Kantova filozofija religije. Već mnogi njegovi suvremenici, počevši od nekih njegovih učenika pa sve do pruskih vlasti, vidjeli su Kantov kritički projekt kao “fundamentalno svjetovan” te “neprijateljski nastrojen prema tradicionalnom kršćanstvu” (usp. Pasternack – Fugate, 2022).

Premda se Kant kroz više svojih radova i razmatranja osvrće na religioznu problematiku, prašina će se osobito podići u svezi objavljivanja njegovog djela *Religija unutar granica pukog uma*¹ iz 1793. Izvorno zamišljeno kao promišljanje kroz četiri zasebna akademska članka, samo će se prvi dio

* Izv. profesor, Katolički bogoslovni fakultet Sarajevo

¹ Za ovaj rad korišten hrvatski prijevod: Kant, 2012.

neometano provući ispod cenzorskog radara. Već kod drugog dijela nastupaju problemi u vidu kraljevske cenzure koja sprečava *Berlinski mjesečni časopis* (*Berlinische Monatsschrift*) u njegovu objavljivanju. Kant stoga lukavo pokušava zaobići kraljevsku cenzuru sastavljajući cijelu knjigu te je šaljući na objavljivanje u Tiringiju, odnosno na Sveučilište u Jeni. No, ovo će toliko razbjesniti kraljevsku prusku cenzuru da će ovi – osobito nakon pojavljivanja drugog izdanja 1794. – i službeno zabraniti Kantu da više ikad išta objavljuje, pa čak i ono, da bilo što javno govori o religioznoj problematici. (usp. Pasternack – Fugate, 2022)

Ovdje se postavlja pitanje što bi bilo toliko sporno unutar naznačene *Religije unutar granica pukog uma*? Ono što bi se na samom početku u ovom smislu moglo jednostavno istaknuti jest ono što smo tijekom Simpozija već mogli čuti od strane prof. Mile Babića, a to je da Kant u suštini cijelu religiju svodi na moral, dok svi ostali aspekti tradicionalne religije, uključujući tu hijerarhiju, teološku metafiziku, dogmu i kult, dospijevaju pod neumoljiv čekić Kantove filozofske kritike. No, usprkos svemu ovome, iz predstavljenog je sadržaja ipak teško donijeti zaključak o tome da je Kantova kritika religije poglavito negativna, štoviše, ona se u mnogo toga čini pozitivnom, tj. afirmativnom naspram tradicionalne religije. Moguće da onaj prvi dojam, o Kantu kao izrazito svjetovnom filozofu, proizlazi iz danosti da on obično prvo nastupa s negativnim, a tek zatim, drugotno, i s onim pozitivnim, odnosno afirmativnim argumentima – a kako znamo, prvi dojmovi često mogu biti i oni odlučujući za čitateljstvo.

Odnos morala i religije u djelu *Religija unutar granica pukog uma*

Prethodno naznačena dinamika jasno je uočljiva već i u “Prvom predgovoru” *Religije unutar granica pukog uma*. U tome smislu, Kant već s prvom rečenicom započinje:

Za moral, ukoliko je utemeljen na pojmu čovjeka kao slobodnog bića, no bića koje upravo zato samo sebe svojim umom veže za bezuvjetne zakone, nije potrebna ni ideja nekog drugog bića izvan njega da bi spoznao svoju dužnost ni neki drugi poticaj osim samog zakona da bi je se pridržavao. (Kant, 2012: 7)

Znači, odmah na početku se kaže da je moralni zakon manje-više sve te da tu nisu nužno potrebni ni Bog ni ljudi ni anđeli da bi ovi u nečemu, bilo dodatno pojašnjavali sam moralni zakon, bilo poticali čovjeka da ga se bolje i

svesrdnije pridržava. Odatle slijedi da je čovjek sam krivac ukoliko kod njega ne postoji potreba da se veže uz bezuvjetne zakone, jer u tome slučaju mu se zapravo više ni ne može adekvatno pomoći, s obzirom na to da sve ono što je izvan samog čovjeka i njegove slobode po sebi ni ne može adekvatno nadomjestiti nedostatak njegove moralnosti.²

Pri tome, nadalje, prema Kantu, moralni zakon ne treba religiju, nego je on, zahvaljujući čistom praktičnom razumu, dovoljan samome sebi. Moral također ne potrebuje niti kakav odredbeni razlog niti izvanjsku svrhu. Kant u ovom smislu daje primjer kako je valjda jasno samo po sebi da bi na sudu trebalo istinito svjedočiti. Ako bismo za istinito svjedočenje trebali nekakvu izvanjsku svrhu, prema Kantu bismo već samim tim bili nedostojni. S druge strane, onaj koji u sebi prepoznaje apsolutnu nepovredivost istine, taj će je i svjedočiti, makar razaznavao da bi zbog nje, na ovaj ili onaj način, mogao čak i štetovati. (Usp. Kant, 2012: 8)

Nadalje, susrećemo se s jednim važnim “ali”. Premda, dakle, moral po sebi ne treba nikakvu svrhu, on ipak može stajati u odnosu s određenom svrhom, ali ne kao sa svojim uzrokom nego kao s posljedicom onih maksima koje se kroz moral prihvaćaju. Ili drugim riječima, ako čovjeka koji živi po moralnim propisima upitaju zašto to čini, on bi trebao biti u stanju ponuditi kakav smislen odgovor o tome, jer bez ikakvog svršnog odnosa u čovjeku ne može doći ni do određenja volje koja po sebi ne može biti bez ikakvog učinka. Dakle, ovdje se postavlja pitanje o samoj naravi učinka volje koja pristaje uz moralni zakon. Prema Kantu, sam moralni zakon hoće da se kroz nas uozbiljuje ono najviše moguće dobro. Stoga ujedno prema Kantu (2012:

² U drugom paragrafu drugog dijela četvrtog odjeljka *Religije unutar granica pukog uma*, Kant u sličnom tonu kao načelo koje nije potrebno dokazivati uzima tvrdnju: “Sve osim dobrog načina života što čovjek misli da može učiniti da bi Bogu postao dopadan obična je religijska tlapnja i lažna služba Božja” (Kant, 2012: 158). No, s obzirom na to da čovjek u sebi inkorporira i ona zla nagnuća, ovdje se dalje postavlja pitanje kako izaći na kraj s nedostacima vlastite pravednosti? Prema Kantu, onaj koji čini sve da bi izvršio svoje dužnosti smije se nadati da će “najviša mudrost” dopuniti ono što nije u njegovoj moći. Međutim, oni koji se prvenstveno iz religijske znatiželje zanimaju za načine na koje najviša mudrost spasava čovjeka, ne nadajući mu se pri tome isuviše, zapadaju u tešku religijsku tlapnju i idolatriju (Kant, 2012: 159–160). Reklo bi se da jedno ovakvo religijsko nastojanje, u smislu “htjeti znati, ali ne i činiti”, poprima stanoviti oblik stilizirane nepravednosti. Premda naznačena Kantova tvrdnja može zvučati poprilično prevratnički naspram religije, moglo bi se s popriličnom dozom sigurnosti reći da on ovdje tek na filozofski način nastoji preformulirati ona upozorenja protiv lažne pobožnosti sadržane već u Svetom pismu, bilo da govorimo pri tome o deuteronomističkoj proročkoj kritici (poglavito kod proroka Hošee i Amosa), bilo o Isusovom upozorenju da je praktično izvršenje dužnosti nemjerljivo veće od paušalne verbalne poslušnosti (Mt 21,28–32), bilo o upozorenju apostola Jakova o jalovosti vjere bez djela (Jak 2,14–26). U svakom slučaju, lažna neetična religioznost čini se kao već davno utvrđeni biblijski problem.

9), premda moral po sebi ne potrebuje religiju, on ipak neizbježno vodi prema njoj, “čime se proširuje u ideju moralnog zakonodavca izvan čovjeka”.

O odnosu Boga, morala i najvišeg dobra

Ovdje bi se, predmnijevam, trebalo ponešto više fokusirati na odnos Boga, morala i najvišeg dobra kod Immanuela Kanta, jer iz ovoga što je do sada rečeno nemalo se čini da kod njega moral zapravo stupa na mjesto Boga, koji je prema klasičnoj kršćanskoj metafizici ujedno i ono najviše dobro – *id quo maius cogitari nequit*, te uz to svakako i autor moralnog reda i zakona.

Zato prvo nešto o samom “najvišem dobru”. U *Kritici praktičnog uma* Kant uvodi distinkciju između “vrhovnog”, “potpunog” i “najvišeg” dobra.

Pod “vrhovnim dobrom” on misli na dobro koje “nije podređeno nijednom drugom”.³ To jest, ako postoji pluralitet vrijednosti, vrhovno dobro je ono koje nadjačava sve ostalo. Na primjer, kad bi se zadovoljstvo uzelo kao vrijednost, njegova bi vrijednost bila podređena moralu, a time bi njegova vrijednost bila poražena ili nadjačana ako zadovoljstvo pretpostavlja kršenje moralnog zakona.

“Potpuno dobro” je ono koje “nije dio još veće cjeline iste vrste”.⁴ Kant zatim pojašnjava da, premda je moral vrhovno dobro, on nije potpuno dobro “kao predmet sposobnosti žudnje razumskih konačnih bića”.⁵ To je zato što, osim morala, ograničena razumna bića također žele sreću. Dakle, iako je sreća po sebi podređena moralu, moral nije “potpuno dobro” jer ne obuhvaća sve ono što želimo.

Kant potom predstavlja “najviše dobro” kao sintezu morala i sreće kako bi se zadovoljila aksiološka načela nadmoći i cjelovitosti. Konkretnije, on najviše dobro predstavlja kao idealno stanje stvari u kojem postoji proporcionalna raspodjela sreće u skladu s moralnom vrijednošću. Dakle, moral kao vrhovno dobro nije ujedno i ono najviše dobro, ali upućuje na njega, kao što ga u ostalom i uozbiljuje. Jer moral je već tu, i stvaran je, dok je najviše dobro ideal koji tek nekako treba biti ostvaren, pod uvjetom da uopće može biti ostvaren. (Usp. Pasternack – Fugate, 2022)

Zatim se pitamo i ono: gdje je u svemu tome Bog? Premda Kant, vidjeli smo, na samom početku govori da moral ne treba ništa onkraj sebe, odnosno samog čovjeka, on nešto kasnije ovdje u *Religiji unutar granica pukog uma* nedvojbeno govori da je Bog autor moralnog zakona, a s time, vjerujemo,

³ Pasternack – Fugate (2022) pozivaju se na: Kant, 1996; 1900–: 5: 110.

⁴ Isto.

⁵ Isto.

stižemo i do pravog smisla onoga što Kant zapravo želi reći s time da moral po sebi ne potrebuje religiju kao ni Boga? Kant naime ovdje izgledno progovara u smjeru jedne transcendentalne objave,⁶ jer prema njemu Bog i očituje svoju volju moralnim zakonom koji je već zapisan u ljudskim srcima, te koji kao takav i uobličuje onu čisto moralnu vjeru koja je jedna i zajednička za sve ljude, te koja kao takva predstavlja i nepresušan izvor i za onu zbiljsku religioznu vjeru, te je i čini točno onoliko relevantnom koliko ova po sebi upućuje na ovu prvu – moralnu vjeru. (Usp. Kant, 2012: 99)

Znači, prema Kantu, slikovito rečeno, tamo gdje se čovjek pita o Bogu, tu Vrhovno biće jedino ima za reći ono: “Moral”! Pitamo se, zar samo to? Pa, ono bi se moglo još dosta toga znati o Bogu, ali na način da se pri tome izložimo pogubnom i uzaludnom utjecaju antinomija.⁷ Prema Kantu, kao što

⁶ Njemački katolički teolog Karl Rahner upravo pod utjecajem transcendentalne filozofije Immanuela Kanta uvodi distinkciju između pojmova *transcendentalne* i *kategorijalne* objave, pri čemu prva predstavlja aspekt čovjekove transcendentalnosti, a ona druga tradicionalno shvaćenu povijesnu objavu: “Rahner se bavi apologetikom imanencije kako bi prevladao ‘ekstrinsecizam’ tradicionalnog shvaćanja objave. U tu je svrhu isprva pokušao iz transcendentalne filozofije (Kant) pokazati da je čovjek dužan računati s povijesnom objavom zbog svog pozivanja na Boga (tj. transcendentalnosti). Poslije i sama ljudska transcendentalnost dobiva karakter objave (transcendentalna objava), utoliko što sam Bog sebe uvijek priopćava čovjeku kao cilj i razlog svoga upućivanja u načinu prinošenja (nadnaravno egzistencijalno). Povijesna ili kategorijalna objava tada se tumači kao posljedica i objektivizacija pozivanja na transcendenciju koja je već prisutna u ljudskoj egzistenciji, koja je očita kroz ljudsku povijest, ali svoj nenadmašni i normativni vrhunac doseže u Isusu Kristu. Rahner također pokušava integrirati središnja pitanja kritike objave. Središnji protuprigrigor odnosi se na njegovu navodnu dedukciju kategorijalne objave iz filozofske antropologije” (Heinz, 2001/2002: 38)

⁷ Immanuel Kant prvi među filozofima uvodi pojam *antinomije*. U *Kritici čistog uma* “on ga određuje kao proturječje u koje čisti um zapada sa samim sobom ukoliko pitanje o cjelini svijeta (kozologija) pokušava riješiti u smislu dogmatske metafizike, tj. čisto spekulativno, ignorirajući zor. U ‘Transcendentalnoj dijalektici’ Kant nabraja četiri vrste antinomija, gdje su teza i antiteza međusobno suprotstavljene. Tako prva teza glasi: ‘Svijet ima početak u vremenu i ograničen je s obzirom na prostor’; antiteza pak: ‘Svijet nema početka u vremenu ni granica u prostoru, nego je beskonačan’. S obzirom na Kantovu etiku osobito je značajna treća antinomija: ‘Ima na svijetu uzroka pomoću slobode’; antiteza glasi: ‘Nema slobode, nego je sve u svijetu priroda’. – Kao dijalektičar (v.) Hegel je Kantu zamjerio što je otkrio ‘samo četiri antinomije’ (Enc. paragraf 48, ed. Hoffmeister, S. 72), dok je za dijalektički um uistinu sve što jest proturječje, koje samo sebe ukida i prevladava. Stoga iz Kantovih antinomija nipošto ne proizlazi da je ‘um nesposoban da spozna bit bića’, nego samo to da ‘to proturječje pada u određenja kako ih sadržava razum’ (usp. *Nürnberger Schriften*, S. 32)” (Pejović, 1989: 28). Inače, ukoliko govorimo o onom jednom općem diskursu Kantove i Hegelove filozofske misli, prema Mattu Qvotrupu, Hegelova filozofija se u mnogo toga čini tek kao razrađeni kritički odgovor na zaključke koje je Kant iznio u *Kritici čistog uma*: “Poput Kanta, Hegel je prihvatio da svako razumijevanje svijeta mora započeti s percepcijom pojedinca. No, za razliku od svog slavnog prethodnika, Hegel je vjerovao da je moguće razumjeti svijet onakvim kakav on stvarno jest, neovisno o ograničenjima ljudske senzacije i mišljenja – razumjeti ‘stvar u sebi’ ili noumenon, kako ga je također nazvao Kant. Stvarnost, inzistirao je Hegel, nije nešto što postoji neovisno o našem umu, već je proizvod naše interakcije sa svijetom, a suština ili priroda stvarnosti je ono što on naziva Geist, često prevedeno kao ‘um’ ili ‘duh’. Njegova se filozofija u osnovi sastoji od prepričavanja, prvo kako raste Subjektivni duh, kad steknemo samosvijest; onda kako se Objektivni duh – duh kulture – ostvaruje, kad shvatimo da možemo biti slobodni

je znano, ne možemo imati znanje ni o čemu izvan iskustva, tj. izvan okvira prostorno-vremensko-kauzalnog poretka. Stoga ne može postojati ni znanje o Bogu, duši, zagrobnom životu ili bilo čemu drugom izvan tog reda, i pri tome problem nije eventualno u tome što ne možemo koherentno misliti ono nad-sjetilno, nego se radi o tome da o svemu tome možemo razmišljati na beskonačno puno različitih načina, pa makar svi oni odreda za sebe bili koherentni. Bez iskustva, razum je bez onog “probnog kamena” pomoću kojeg se ovakve hipoteze mogu opovrgnuti. Znači, time ulazimo u područje višestrukih istina gdje svaka može inzistirati na vlastitom primatu i nepogrešivosti, premda zapravo nemaju nikakvog zbiljskog uvjeta za ovakve tvrdnje, i to bi prema Kantu bio i onaj temeljni problem svake zbiljske “religiozne vjere”. (Usp. Pasternack – Fugate, 2022)

Prilike i neprilike etičke zajednice koja se u okvirima ovog svijeta ostvaruje u obliku Crkve

Premda su neki Kantovi tumači, uostalom kao i njegovi kritičari, smatrali da Kant potonjim recima naprosto pokušava dokinuti zbiljsku religiju, iz naznačenog djela se i ne može baš izvući ovakav radikalni zaključak. U četvrtom odjeljku trećeg dijela *Religije unutar granica pukog uma* on nedvojbeno progovara da se ideja Božjeg naroda, s naglaskom – u ljudskoj izvedbi, ni ne može izvesti drugačije nego u obliku Crkve (usp. Kant, 2012: 96). Zbog čega je to tako, pokušat ćemo ovdje obrazložiti naznačenu tezu, ekstrahirajući tu jednu središnju nit, kako se već ona proteže kroz pojedina poglavlja:

Prema Kantu, čovjek je stvoren dobrim i to ga suštinski čini sposobnim da živi po moralnom zakonu koji razaznaje upisanim u vlastitom srcu. No, to ne znači da Kant idealizira čovjeka, s obzirom na to da je potonji osim za moralni zakon također predisponiran i za svoju životinjsku stranu, kao i za onu “čovječnu ljubav” prema samome sebi. Premda je ovo dvoje u stanju potaknuti čovjeka na zloiskorištavanje moralnog zakona, Kant ipak oboje u konačnici uvrštava u ona – još uvijek – dobra nagnuća. (Usp. Kant, 2012: 29–31)

U čovjeku, osim dobrog, postoji i zli princip. Čovjek mu naginje prvenstveno po vlastitoj krhkosti, odnosno nesposobnosti da živi uvijek po moralnom zakonu. Tu je zatim i pomućenost koja bi se dala opisati kao čovjekova potreba za dodatnim razlozima kako bi živio po moralnom zakonu. A tu je na kraju i zloćudnost

samo u društvu drugih pojedinaca u državi; i konačno kako Apsolutni duh cijele povijesti doseže svoju apoteozu ili vrhunac samoprepoznavanja u čovječanstvu putem umjetnosti, religije i nadasve filozofije” (Qvotrup, 2020).

ili iskvarnost kao tendencija da se dobra pravila podvrgnu onim zlim te da na taj način dobro u praksi postane zlo, a zlo – dobro. (Usp. Kant, 2012: 32–33)

Upravo zbog stalne izloženosti zlom principu čovjeku je potrebno ono što Kant naziva etičkom zajednicom, znači društvom koje se vodi vrlinama te koje već prije onog dobrog djelovanja osposobljava čovjeka za dobro razmišljanje. Međutim, država kao takva ovako nešto ne može provesti s obzirom na to da se ona bazira na represiji, a to se i ne čini baš kao adekvatan put, jer je represija prema Kantu suštinski amoralna. (Usp. Kant, 2012: 89–96)

Zbog svega ovoga je čovjeku potrebna Crkva, premda ona po sebi, vidjeli smo, može i zabludjeti ukoliko previše inzistira na vlastitom prvenstvu ili ukoliko posreduje ona znanja koja se po sebi ne mogu provjeriti ni opovrgnuti. No Crkve, kao i vjerske zajednice, u stalnoj su dobroj prilici da budu poprištem naznačene etičke zajednice ukoliko su suštinski orijentirane prema moralnim zakonima i vrlinama. U protivnom lako završavaju u “popovštini”, “tlapnji”, odnosno u “statutarnoj religiji” koja po sebi ljudima na pleća tovari nesnosna bremena te od pukog sredstva želi napraviti krajnji cilj. (Usp. Kant, 2012: 141–142; 156–172)

Kant glede potonjeg, ponovno vidimo, ne idealizira ništa, jer samoj ideji etičke zajednice pristupa s najvećom mogućom dozom brige, tako da stvari, recimo, prema Justinu Hawkinsu, unutar svega nekoliko stranica počinju poprimiti oblik “kontradikcije”. Međutim, to što se čini kao kontradikcija, prema naznačenom autoru:

...Zapravo je filozofski prijevod paradoksalne kršćanske doktrine o Kraljevstvu Božjem, za kojeg se često opisuje da je stiglo “već, ali ne još”. Za Kanta je “Kraljevstvo krajeva” već uspostavljeno jer postoje ljudi koji su se ujedinili pod dobrim principom. Čak smo i sada ohrabreni “da sebe smatramo zapravo izabranim građanima božanske (etičke) države” ... Ali s druge strane, najpotpunije, najjasnije otkrivenje Kraljevstva krajeva još nije došlo. Taj “još ne” aspekt Kraljevstva karakterizira mogućnost, ali ne i neophodnost, odbacivanja zamki historijske vjere u korist religije čistog razuma ... i pune univerzalnosti etičke zajednice, obilježene odsustvom protivnika moralnog zakona, i što je možda najvažnije, inauguracijom najvišeg dobra. (Hawkins, 2013: 29)⁸

Ako se Kant već vodi premisom “Božjeg kraljevstva”, te ukoliko su lažna pobožnost i religiozna tlapnja već davno utvrđeni biblijski problemi,⁹ to bi

⁸ Naznačena “već, ali još ne” *kontradikcija* u hrvatskom izdanju *Religije* osobito se nazire na prijelazu 115. i 116. stranice, gdje se kaže: “...S razlogom se može reći da ‘je došlo k nama kraljevstvo Božje’ ako se opće, a negdje i javno ukorijenio samo i princip postupnog prijelaza crkvene vjere u općenitu umsku religiju i tako u neku (božansku) etičku državu na zemlji, iako je njezino zbiljsko uspostavljanje još beskonačno daleko pred nama.”

⁹ Vidi ovdje bilj. 2.

onda moglo značiti da je Kant bio i ostao esencijalno blizak kršćanstvu, i u tome slučaju tek preostaje da se utvrdi njegov specifični način pripadnosti njemu.

Philip Quinn promatra Kanta općenito kao nastavak i radikalizaciju tradicije reformacije. Ukoliko je Luther prije njega vidio Crkvu jedino moguću kao reformiranu, utoliko ju je Kant promatrao kao onu *semper reformanda*. “Njegov slogan, ‘uvijek reformirati’, signalizira priznanje da, sve dok je ljudsko biće podložno pokvarenosti, posao reformacije nikada nije dovršen”¹⁰ – kao što nije dovršeno ni ono adekvatno približavanje Crkve Svetome pismu. Ovakvo specifično stajalište čini Kanta istovremeno vrlo bliskim, ali i otuđenim naspram tradicije reformacije, te ukoliko je povijesno znano da je Kant odrastao u pijetističkoj obitelji, unutar izrazito pijetističkog kulturnog i životnog okruženja, ostaje da se vidi kakav je i koliki bio utjecaj ovog postreformacijskog pokreta na njegovu filozofiju.

Pijetistički momenti u filozofiji Immanuela Kanta

Pijetizam (njem. *Pietismus* od lat. *pietas*, gen. *pietatis* – pobožnost) predstavlja duhovni pokret nastao unutar njemačkoga protestantizma na prijelazu XVII. i XVIII. stoljeća “kao reakcija na Lutherov racionalizam i nauk o opravdanju po vjeri i o *Bibliji* kao jedinom izvoru vjere.” (Pijetizam, 2015) Osnivačem pokreta se smatra Philipp Jacob Spener (1635. – 1705.), kojeg se uz Augusta H. Franckea i Nikolausa L. v. Zinzendorfa ujedno drži i najistaknutijim pobornikom. Spener od 1670. počinje u Frankfurtu organizirati pobožne skupine (*collegia pietatis*) po kojima će pokret i dobiti ime. Glavno mu je djelo *Pobožne želje* (*Pia desideria*, 1675.) u kojem proklamira snažnu individualno-nutarnju duhovnost utemeljenu na Bibliji. (Spener, 2015)

Pokret je općenito karakterizirala želja za dubljim religioznim iskustvom, kao i kritika hijerarhijskog aparata evangeličkih Crkava s ciljem njegove obnove. Potonje je podrazumijevalo snažno isticanje biblijske doktrine o *općem svećeništvu vjernika*¹¹ te puno zajedništvo među njima u svakidašnjem životu. Osim što su se zauzimali za sadržajan nutarnji život, krasio ih je i značajan socijalni angažman, koji se osobito ogledao u gradnji odgojnih i obrazovnih zavoda, kao i sirotišta (usp. Pijetizam, 2002). Snažno su isticali potrebu narodne prosvjete, što im je učestalo donosilo i napade od strane službenog luteranstva. Time izgledno dolazimo i do ključne razlike između pijetizma i

¹⁰ Hawkins (2013: 29, bilj. 27), poziva se na Quinn, 1986: 532.

¹¹ Usp. 1 Petrova 2,5–9.

klasičnog luteranstva. Dok se misao protestantske ortodoksije poslovično odvijala unutar pojmovnog okvira *milost – Pismo – vjera – Krist*, dotle je pijetizam bio poslovično antiteološki i antiliturgijski nastrojen, dok je u prvi plan stavljao činjenje dobrih djela te općenito isticao važnost čudorednog života.¹² A ovo, sve zajedno, već nemalo počinje podsjećati na Immanuela Kanta...

Grad Königsberg, u kojem je Kant proveo cijeli svoj život, bijaše u to vrijeme drugo najveće središte pijetizma nakon Hallea. Kako je već ranije istaknuto, roditelji mu bijahu pijetisti, a on se školovao na Collegium Fridericianum, pijetističkoj gimnaziji koju je vodio istaknuti pobornik Franz Albert Schultz (1692. – 1763.). Premda je pozitivan utjecaj protestantizma općenito, a posebno pijetizma, na filozofiju Immanuela Kanta od strane nekih autora snažno osporavan, danas većina znanstvenika tvrdi suprotno.¹³ Naime, u Kantovom djelu je već primjetna učestala upotreba tipično pijetističkih

¹² Luther nije bio protiv svakidašnjeg činjenja dobrih djela kao niti protiv one cjeloživotne kršćanske borbe za osobnu svetost. Međutim, i jedno i drugo je prvenstveno vidio kao nekakve postulate praktičnog kršćanskog života koji ni u čemu ne utječu na čovjekovu situaciju pred Bogom. Duboko nadahnut Occamovim nominalizmom, i Luther je vjerovao da se razum prvenstveno treba baviti vidljivim stvarima, dok se do Boga još jedino moglo prodrijeti vjerom. Occamov Bog je bio posve transcendentan i ljudski razum je bio posve nemoćan pred njim. Zapravo, ni vjera nije bila čovjekova, nego je ona u ovom teološkom scenariju bila nezasluzeni Božji dar, što će reći – “milost”. Povijesno-spasenjska inicijativa je prema Occamu bila posve na Božjoj strani. On izlazi čovjeku u susret s objavom koja se može prihvatiti isključivo vjerom, ali koju – kako rekosmo – opet samo Bog milostivo daruje čovjeku. Stoga je Luther ono činjenje dobrih djela poradi vlastitog spasenja vidio kao uzaludni čovjekov pokušaj da se sviđi Bogu svojim vlastitim zaslugama. U Pavlovoj *Poslanici Rimljanima* (osobito 1,17) primjećuje da se tu govori o “darovanoj pravednosti”. Znači, vjernik se doslovno kao plaštem uz pomoć vjere ogrće Kristovim otkupiteljskim zaslugama, pri čemu vjernik trajno ostaje *simul iustus et peccator*. Naznačeni novozavjetni redak će na neki način postati Lutherova Magna Carta, pri čemu će olako i kritički odbacivati sva ona druga biblijska mjesta koja afirmativno govore u prilog nužnosti činjenja dobrih djela. Recimo, *Jakovljevu Poslanicu* će u to ime nazvati *Slamnatom* (Der Strohige Brief). Apostol Jakov je inače pod djelotvornom vjerom priznavao samo onu koja obiluje dobrim djelima. S druge strane, onu čisto spoznajnu vjeru je smatrao posve beskorisnom i besmislenom: “Ti vjeruješ da ima samo jedan Bog. Dobro činiš! *I đavli to vjeruju i – dršću*” (Jk 2,19). Što će reći, premda đavli nepogrešivo znaju da Bog postoji, to im uopće nije od pomoći glede njihove katastrofalne situacije pred Bogom. Pa stoga onda važi: “Pokaži mi svoju vjeru bez djela, a ja ću tebi djelima pokazati svoju vjeru” (Jk 2,18b). (Usp. Franzen, 1996) Pijetizam je, s druge strane, jasno primijetio da protestantska ortodoksija često vodi u praktični moralni laksizam, jer ponegdje je čak i doslovno važilo: “Vjeruj što jače, griješi što više” – što će reći, bolje biti od Boga pomilovan grešnik nego nekakav uznositi, izolirani ljudski pravednik. Kantov suvremenik, također blizak pijetizmu – Friedrich D. E. Schleiermacher će stoga nastojati izmijeniti neke od ključnih luteranskih premisa o opravdanju. Kristovim otkupiteljskim zaslugama (*satisfactio vicaria*) pripisuje stoga prvenstveno izvjesni *initium fidei*, dok je ostalo bilo do čovjeka, što će reći da Bog u nama ne može djelovati mimo nas. Slično poput Kanta, “Schleiermacher ne degradira Krista u čisti uzor. Ali ono, što otkupitelj čini za grješnika, nema ništa s imputacijom zastupničke zadovoljštine, nego je samo početak procesa obraćenja, koji postiže svoj cilj u mjeri, što ga moguće više ljudi ide zajedno. Radi se o obratu adamovskog puta grješnog prorjeđivanja u put uzajamne proegzistencije s ciljem savršena zajedništva između Boga i čovjeka i između čovjeka i čovjeka” (Šarić, 2003: 44).

¹³ Pasternack – Fugate (2022) u ovom smislu kao osporavatelje naznačenog utjecaja osobito ističu: Wooda (1970), kao i Kuehna (2001).

termina kao što su: “promjena srca” (*Herzensänderung*) i “radikalno zlo” (*radix malorum*). Osim toga, u naznačenom smislu bi se moglo istaći i njegovo detaljno bavljenje augustinskim temama u kontekstu cijele religije, kao i usredotočenost na pijetističke i moravske modele milosti,¹⁴ koji su prevladavali u njegovoj regiji. Sve ovo, prema Pasternack – Fugate, svjedoči o snažnom utjecaju pijetističkog odgoja na filozofsku misao Immanuela Kanta i, prema njima, ovaj utjecaj ne samo da postoji nego na neki način pruža i ključni doprinos za razumijevanje Kantove filozofije religija.

Naznačeni autorski dvojac u ovom smislu osobito upire prstom u neke navode iz B-uvoda u *Kritiku čistog uma*. Naime, čini se da ono što se za mnoge činilo negativnim momentima Kantove filozofije religija u konačnici nije služilo suprotstavljanju religiji kao takvoj, već samorefleksiji luteranstva.

Baš kao i kod Lutherove negativne polemike protiv religioznog despotizma i skolastičkih tajni, kod Kanta vidimo paralelnu dijalektiku, gdje je on, umjesto da se suprotstavlja religiji, nastojao osloboditi je od “monopola škola” i postaviti je na temelje pogodne za “uobičajeno ljudsko razumijevanje”.¹⁵

A dodatno, već dvije stranice prije toga, Kant ističe kako je središnji cilj njegova kritičkog projekta pronaći granice znanja kako bi se “napravilo mjesto vjeri”.¹⁶ Potonja misao nas ujedno podsjeća na to da sve ovo o čemu je do sada u ovom radu bilo govora prvenstveno spada na Kantovo kritičko razdoblje filozofije religije. Stoga ćemo u trećem dijelu pokušati načiniti jedan cjelovitiji uvid u Kantovu filozofiju religije uopće.

Pokušaj cjelovitijeg uvida u Kantovu filozofiju religije

Objavljivanje Kantove *Kritike čistog uma* (1781.) uspostavlja onu teoretsku granicu koja omogućuje podjelu njegovog velikog opusa na “pretkritičko” i “kritičko” razdoblje. Međutim, pri tome ova dva razdoblja kudikamo ne stoje međusobno u kakvom naglašenom dijalektičkom diskursu, nego prije da ono prvo logički konvergira prema onom drugom. U tome smislu, Friedrich Paulsen smatra kako bi se Kantova filozofija u pretkritičkom razdoblju mogla okarakterizirati kao “napredak od racionalizma preko empirizma do kritike”.¹⁷ De Vleeschauwer je o njoj govorio kao o “kontinuiranoj potrazi za prikladnijom

¹⁴ Pasternack – Fugate (2022) pozivaju se na Kanta (1996a; 1900–: 7: 54–57).

¹⁵ Isto, pozivaju se na B-uvod (Bxxxii) u: Kant, 1998.

¹⁶ Isto, Bxxx.

¹⁷ Pasternack – Fugate (2022) pozivaju se na: Paulsen, 1963., ali ne identificiraju stranicu.

metodom za metafiziku”.¹⁸ No s obzirom na Kantova nadahnuća, kao i bitne izvore iz toga vremena, njegova bi se filozofija iz pretkritičkog razdoblja moguće najbolje dala sažeti kao “pomirba Newtonove i Leibnizijevsko-Wolffijevske ideje”.¹⁹ Mnogi bi pri tome u naznačeni autorski okvir uključili i Alexandera Popea, odnosno njegovo djelo *Esej o čovjeku*, jer se nerijetko čini da Kant u svojoj pretkritičkoj fazi, prvenstveno onoj kritici Leibnizovog i Wolffovog djela, pristupa upravo s Popeovih pozicija, i to osobito što se tiče njegovog nastojanja da uobličí jedan prikladniji koncept Boga, kao i odnosa ovog bića prema svijetu.²⁰ Stoga bi se prema Pasternack – Fugate moglo poantirati kako prvo Kantovo polazište u njegovom pretkritičkom razdoblju filozofije religija podrazumijeva onu postkopernikansku sliku svemira koja nalaže da je on “totalnost stvari bez središta, koja se neprestance širi, koja evoluirá prema sve većem savršenstvu prema fizičkim (Newtonovim) i duhovnim zakonima” (Pasternack – Fugate, 2022), dok bi se drugo polazište kretalo u smjeru dokazivanja Popeovog “Što god jest, ispravno je” teorema,²¹ koji polazi od jednog optimističkog viđenja prirode, kojoj čovjek ne bi smio imputirati “ime nesavršenosti”.

¹⁸ Isto, pozivaju se na: De Vleeschauer, 1962., ali ne identificiraju stranicu.

¹⁹ Isto, pozivaju se na: Friedman, 1994., ali ne identificiraju stranicu.

²⁰ Isto. Pope u naznačenom djelu, osobito u II. poslanici (epistle II, r. 1–30), predstavlja čovjeka kao onog kontroverzno srednjeg, tj. i kao znajućeg i neznanjućeg; kao onog koji misli ili previše ili premalo, kao onog koji nikako da se odluči je li Bog ili životinja; kao onog koji previše zna da bi bio skeptik, ali koji je i preslab da bi si priuštió stoički ponos. No pri tome se kao ključni izvor problema čini čovjekov oponašajući odnos prema Bogu, jer čovjek je znanošću počeo stjecati znanje, te na osnovu toga osjetio moć i počeo oponašati Boga, a trebao bi se vratiti sebi i biti “budala”. Ovo po sebi poprilično odgovara onom što će neki autori kasnije prepoznati u Feuerbachovom ili Nietzscheovom djelu, da oni ustvari nisu iznjedrili nikakav doslovni ateizam, nego tek ponudili jednu radikalno novu interpretaciju teizma, po kojoj čovjek sada punopravno stupa na dojučerašnje mjesto Božje, a pri čemu je u konačnici još od antičkih vremena vrijedilo da je ateizam tek “odbijanje aktualne koncepcije božanskog”, koje nastaje u prijelomnim trenucima te uslijed novonastalih okolnosti, kad jedna određena koncepcija božanskog više nije u stanju ponuditi dostatne odgovore na čovjekova vječna pitanja (usp. Armstrong, 1998: 393–402). U sličnom kontekstu, Pope kao da primjećuje postojanje izvjesnog božanskog kompleksa kao trajnog motiva u čovjekovom ponašanju, i to bez obzira na to kreće li se on u pobožnom ili bezbožnom okruženju. Stoga prema njemu, a iz samog odnosa božanskog bića prema svijetu, slijedi da čovjek treba spoznavati samog sebe, što će reći da je ispravan studij čovječanstva sam čovjek, a ne Bog. Ili drugim riječima, Bog želi da se čovjek pozabavi sam sobom, a ne Njim, Bogom – usp. Butt, 1963: 516–517.

²¹ Isto, pozivaju se na Kanta (1900–: 20: 58–59), ne identificirajući ostale biografske podatke o djelu. Pope inače izriče naznačeni teorem u prvoj poslanici *Eseja o čovjeku* (Epistle I, r. 294). U prethodnim recima (281–293), Pope govori u prilog jednog optimističnog viđenja prirode; poziva da se prirodnom redu prestane pripisivati ime nesavršenosti. “Sva priroda je samo umjetnost”, nama nepoznata, pri čemu djelomično zlo upućuje na univerzalno dobro.



Tri posebne religiozne teme unutar Kantovog pretkritičkog razdoblja
Ovdje ćemo se nastojati kratko usredotočiti na tri posebne religiozne teme o kojima je Kant raspravljao tijekom pretkritičkog razdoblja:

- njegov tretman Boga kao svedovoljnog (*allgenugsam*) bića,
- njegova kritika ontološkog argumenta i
- njegov vlastiti rani argument za Božje postojanje.

Bog kao svedovoljno (allgenugsam) biće

Naznačena ideja se javlja u ranim Kantovim spisima, i to ne kao zaseban filozofski koncept, nego prvenstveno kao vrsta argumenta protiv Leibnizovih ideja, koji je izvorište zla tražio u ograničenjima božanske volje, nametnutim od strane istina božanskog intelekta, a što za Kanta bijaše posve nepojmljivo. Kant je radije držao da ne može postojati nikakva nužnost prije božanske volje, i upravo je pod tim vidim i razumijevao pojam božanske svedovoljnosti. Za Kanta je to značilo “da božanska volja ne samo da naređuje onome što je kontingentno u prirodi – gledište koje su podjednako zastupali Leibniz i Wolff – već također da ona donosi red i savršenstvo time što je temelj unutarnjih mogućnosti svih stvari (tj. prirode ili esencije), čak i najosnovnijih zakona materije”.²²

Kantova kritika ontološkog argumenta

Premda neki istraživači govore u prilog tome da se naznake ontološkog argumenta mogu naći već u antici, njegov je istinski začetnik nesumnjivo benediktinski monah Anselm Kanterberijski (1033. – 1109.). U svojem djelu *Proslogion*, naznačeni argument obrazlaže kroz dvije sukcesivne teze. Kao prvo, Anselm ističe da se Božje postojanje može utvrditi na temelju analize samog pojma. Boga definira kao *id quo maius cogitari nequit*, odnosno kao biće od kojeg se ništa veće i savršenije ne može zamisliti. To bi značilo da takvom “najsavršenijem” biću ništa ne nedostaje te da ono kao takvo opstoji čak i u umovima onih koji ga negiraju.²³ Odatle, kao drugo, Anselm tvrdi da,

²² Pasternack – Fugate (2022) pozivaju se na Kanta (1992a; 1900–: 2: 151–154).

²³ Ukoliko se ateista upita vjeruje li u Boga, on će prema svemu sudeći na ovo pitanje odgovoriti odrično. Međutim, pri tome izvjesno neće reći: “Tko, šta Bog... Kakva bi to riječ uopće bila!?” – jer mu je postojanje ovog pojma, kao i njegovo okvirno značenje sasvim jasno. Stoga se ateističko nijekanje ovog pojma javlja zapravo tek onkraj samog pojma, i to s obzirom na njegove teoretske i praktične konsekvence. Karl Rahner (2007: 74) u ovome smislu ističe kako je Bog ugrađen u temelje našeg svijeta, pa makar to danas bio i svijet ateista. Dakle, “i za ateista, čak i za onoga koji proglašava: Bog je mrtav,...

ukoliko se ispravno shvati takva definicija, onda poricanje Božjeg postojanja nije ni moguće jer bi se od najsavršenijeg bića kojemu manjka postojanje moglo zamisliti još savršenije biće, naime, ono koje postoji. (Usp. Oppy et al., 2024)

Prije nego što se bliže počnemo baviti Kantovom kritikom ontološkog argumenta, vrlo je važno istaći da je on već bio snažno kritiziran od strane crkvenih filozofa/teologa u srednjem vijeku, stoga ostaje nemalo začuđujuće zašto se Kantovu kritiku tog argumenta u njegovo vrijeme nerijetko držalo “ozloglašenom”? U tome smislu, već Anselmov suvremenik redovnik Gaunilo govori da bi se brojni predmeti mišljenja na taj (Anselmov) način mogli proglasiti savršenim, te samim tim i – a priori – postojećim. Anselm zatim zgodno optužuje Gaunila za zamjenu teza, ustvrđujući da samo Bogu pripadaju sva savršenstva.²⁴ Stoga se mnogo smislenijom, pa i ključnom za svoje vrijeme, čini ona kritika ontološkog argumenta od strane skolastičkog prvaka Tome Akvinskog (1225. – 1274.). Prema njemu, ontološki argument može važiti jedino pod uvjetom da ste rođeni i odgojeni kao kršćanin, jer u protivnom, ako ste recimo rođeni kao politeist, vi nećete ni vjerovati u nekog savršenog boga, jer već čvrsto vjerujete da je ovaj tjelesan, kao što vjerujete i u ono da postoje i brojni drugi primjerci njegove vrste. Akvinac na taj način jasno argumentira da onaj Anselmov “*id quo maius cogitari nequit*” po sebi može biti jedino predmetom stečenog znanja proizašlog iz povijesne objave, ali ne i onog apriornog.²⁵

Bog postoji barem kao onaj koji se mora proglasiti mrtvim i čiju utvaru on mora odagnati, kao onog, od čijeg povratka strahuje”. Sličnog mišljenja je i Manfred Lütz (2012: 55), premda on ovdje nastupa s ponešto drukčije, psihološke, pozicije: “...U ateističkom se odgovoru krije stanoviti problem. Posrijedi je određeni a-teistički odgovor koji je po svojoj biti zapravo negacija. Ateistički odgovor izrijeком niječe Boga i stoga mora stvoriti sliku o onome koga niječe, naime o Bogu. Stoga i nije posve besmisleno, kao što može izgledati u prvi mah, govoriti o ‘Bogu ateista’”. Međutim, prema Lützu, ova ateistička predodžba Boga kudikamo nema ništa s onom Anselmovom vizijom Božjeg savršenstva, te je pretežito negativna, odnosno proizašla iz neadekvatnih modela svjedočenja vjere ili općenito iz lošeg životnog iskustva, te ju se zato – iz ateističke perspektive gledano – i mora zaniijekati. Što će reći da onaj *id quo maius cogitari nequit* zasigurno ne opstoji u umovima ateista, štoviše, kad bi na taj način opstojao, onda ateizam suštinski ne bi bio ni moguć (usp.: Bernadić, 2022: 193–194).

²⁴ U sličnu se misaonu zamku recimo upliće i Richard Dawkins dok kritizira Akvinčev “Četvrti put dokazivanja Božje opstojnosti iz stupnjeva savršenstva”. Dawkins argumentira da, ukoliko se iz određenog stupnja dobra u stvarima oko nas može zaključiti da postoji savršeno dobro, utoliko bi onda morali zaključiti da tamo negdje postoji i “savršena bolešćura”, kao i “savršeni smrdljivac”. Međutim, u ovakvom slučaju je i više nego očito da atributi savršenstva ne pripadaju stvarnostima poput bolesti i smrada, jer oni su po sebi suštinski zli, dok je zlo po klasičnoj definiciji tek nužni nedostatak dobra, tj. izraz nesavršenstva. Dakle, takvima i jesu jer im nedostaje dobra, dok savršenstvo prema Akvincu može biti samo tamo gdje je punina dobra (usp. Bernadić, 2022: 124–125).

²⁵ Usp. Isto. Akvinac je inače po sebi vjerovao da je Bog spoznatljiv prirodnim svjetlom razuma, ali isključivo na temelju analoškog mišljenja proizišlog iz ranosrednjovjekovnog *via negativa*. “Naime,

Neki drugi srednjovjekovni mislioci poput Duns Škota (1265./66. – 1308.) smatrali su da bi Anselmov argument trebalo “uljepšati”. On je držao da, ukoliko je Bog zamišljen neproturječno, utoliko se od njega ne može zamisliti ništa veće a da se pri tome ne upadne u proturječnost. Ovo mišljenje na prvu nemalo čudi ako se uzme u obzir da je Duns Škot poslovično tvrdio da se Božja egzistencija može dokazati samo a posteriori. No, prema Fredericku Coplestonu, Duns Škot je sa ovim samo htio, poput Leibniza poslije njega, ukazati na ideju Boga kao na ideju o *mogućem biću*, koja je samim tim u sebi neproturječna. (Usp. Koplston, 1989: 513)²⁶

U sedamnaestom stoljeću, René Descartes (1596. – 1650.) izgradio je vlastitu verziju ontološkog argumenta koja je u sebi uključivala matematičku argumentaciju. Konkretnije, u *Petoj meditaciji*, on pokušava dokazati postojanje vrhunski savršenog bića na temelju same ideje o njemu. Descartes tvrdi da nema ništa manje proturječnosti u zamišljanju maksimalno savršenog bića, a koje ne bi imalo postojanje, nego što postoji u zamišljanju trokuta čiji unutarnji kutovi ne iznose 180 stupnjeva. Dakle, kao što na bit trokuta spada da je zbir svih njegovih unutarnjih kutova jednak 180 stupnjeva, tako i na bit najsavršenijeg bića spada da ono postoji, jer se u protivnom ne bi ni moglo govoriti o najsavršenijem biću. (Usp. Oppy et al., 2024) Baruch Spinoza je opet na temelju svoje panteističke “deus sive natura” sheme više nego jednostavno

kontroverza analoškog mišljenja je nalagala da bi se iznad stvorenoga svijeta trebao nalaziti njegov Tvorac, no, isto tako, u skladu s tim je Tvorca trebalo radikalno razlikovati od svijeta koji je stvorio. U tome smislu je *via negativa* nadšla do toga da mi kao ljudi o Bogu prvenstveno možemo znati što On nije, a ne ono što On po sebi jest. Naznačeno mišljenje kasnije zadobiva i svoju doktrinarnu formu na IV. lateranskom saboru 1215.: ‘O Stvoritelju i stvorenju ne može se izreći ni jedna sličnost, a da ona istodobno ne bi uključivala uvijek još veću razliku’ (DS 806). Ili kako je to već znatno ranije iskazao Dionizije Pseudoareopagita: ‘U vezi s Božanskim istinita su poricanja (apopháseis), a tvrdnje (katapháseis) su nedostatne’ (Kasper, 1994: 156, poziva se na: Dionizije Pseudo-Aeropagita, De coel. hier. II. 3, SC 58, 77–80). Na primjer, kad kažemo da je apsolutno biće bezgranično, koristimo negativnu formulaciju jer na temelju naših ovozemaljskih iskustava, unutar kojih sve ima svoje granice, ne posjedujemo nikakav pozitivan pojam kojim bismo prisposobili njihovu odsutnost (granica). Dakle, sve bi ovo značilo da je Bog općenito spoznatljiv prirodnim svjetlom razuma, ali da pri tome bilo kakvo striktnije, osobito ono na pozitivan način artikulirano, znanje o Bogu može biti posredovano isključivo putem božanske samoobjave, a to se opet po sebi unutar kršćanske teologije osobito tiče pozicije Trojstva, za koje se veli da je *mysterium stricte dictum – misterij u strogom smislu*” (Bernadić, 2022: 177). U naznačenom smislu, Toma je smatrao da se o Bogu nešto zna, jer u protivnom o njemu uopće ne bi bilo moguće govoriti, no pri tome naše znanje o Njemu iskrsava kao neznanje, dok sam Bog ostaje kao *absconditus*, jer je nama ljudima skrivena dubinska struktura stvari, a koja zapravo tvori njihovu bit (usp. Fumagalli et al., 2013: 302).

²⁶ Ovdje bi također trebalo uzeti u obzir danost da Škot kao imanentnu zadaću metafizike uopće nije držao dokazivanje Božjeg postojanja (esse) nego samo dokazivanje Božjeg bića (ens), a biće je u konačnici sve što jest, bez obzira na koji način pri tome postojalo. S druge strane, dokazivanje Božjeg postojanja je vidio kao eventualnu zadaću fizike (usp. Fumagalli et al., 2013: 358).

mogao zaključiti da ono najsavršenije biće uistinu postoji, jer je ono ovdje bilo identično supstanci koja je gradivno tkivo svega postojećeg.

Immanuel Kant se tijekom svoga života i rada više puta vraćao temi ontološkog argumenta, odnosno njegovom kritiziranju, tako da ova tema ujedno predstavlja i jednu od poveznica njegovog pretkritičkog i kritičkog razdoblja. S obzirom na to da se s vremenom služio nekad više ovom ili onom argumentacijom, naznačena kritika svakako nije jednostavna za jedinstven uvid i sistematizaciju, no većina autora je danas suglasna da Kant ovdje u osnovi ističe da su svi ontološki argumenti u biti korumpirani svojim oslanjanjem na implicitnu pretpostavku da je “egzistencija” pravi predikat. (Usp. Oppy et al., 2024) Što bi ovo konkretno značilo, i dan danas je otvoreno interpretacijskim raspravama, no možda bi u ovom nastojanju najjednostavnije bilo krenuti od Kantove distinkcije između analitičkog i sintetičkog suda, pošto je on već onu elementarnu metafizičku izjavu da “Bog postoji” držao analitičkim, a ne sintetičkim sudom. Analitički sud je za Kanta onaj “kod kojega predikat kazuje nešto što je već sadržano u pojmu subjekta (npr. trokut ima tri kuta)”. Kod *sintetičkoga suda*, s druge strane, predikat kazuje o subjektu nešto što u subjektu kao takvom nije smisleno uključeno (npr. trokut je crvene boje). Pravu spoznajnu vrijednost, prema Kantu, “imaju samo sintetički sudovi, jer oni ‘proširuju’ sadržaj subjekta novim smislenim doprinosom predikata (*Erweiterungsurteile*)”. (Usp. Analitički sud, 2013–2024) Znači, prema Kantu, ideja postojanja kao takva ničeg novo ne doprinosi onoj izjavi da “Bog postoji”, jer ova izjava po sebi već nesumnjivo postoji, no hoće li s tim božansko biće postojati i u stvarnosti, to bi se onda moralo posebno dokazati, baš u, i naspram stvarnosti, što će reći isključivo pomoću nekog sintetičkog suda.

Kao paralelno Kantovo promišljanje mogli bismo uzeti ono o *najstvarnijem biću* (*Ens realissimum*), za kojeg Kant tvrdi da se nalazi u osnovi svih tradicionalnih dokaza o Bogu. Ovdje se radi o problemu odnosa onog *općeg neodređenog* i *individualnog determiniranog*. S jedne strane, zdrav razum nalaže da je svaki individualni objekt podložan “principu potpune determiniranosti”, dok, s druge, općenitost koncepata dopušta da oni nisu posve određeni (npr. naš koncept čovjeka proteže se preko pojedinačnih konkretnih ljudi specifičnog imena, osobnosti, visine, rase, spola, izgleda...). Dalje od toga, kao nešto srednje između individualnih objekata i koncepata, iskrsavaju *ideali*. Radi se o specifičnim konstruktima razuma koji su, s jedne strane, još uvijek apstrakcije, ali istovremeno ipak i individualizirani entiteti, koji se kao takvi “regulativno koriste kao arhetipovi za refleksiju”. Ovdje bi se zatim moglo postaviti jedno suštinsko pitanje: Naime, što s konceptom najstvarnijeg bića,

ili ponešto detaljnije, kakvu vrijednost dati konceptu koji tendira uprisutniti ono najstvarnije od svih bića? Kant u ovom smislu spominje “transcendentalnu subrepciju” koja po sebi predstavlja tendenciju transformacije ens realissimuma iz samo intelektualnog konstrukta u “metafizičku stvarnost kao ukupni zbroj svih aktualnosti”, a što je po sebi kudikamo pogrešno. (Usp. Pasternack – Fugate, 2022)²⁷ U svakom slučaju, ovo će dovesti do toga da Kant neće biti samo kritički nastrojen naspram ontološkog nego i naspram kozmološkog argumenta,²⁸ dok će jedino nešto poštovanja zadržati prema fizičko-teološkom argumentu, i to ukoliko ovaj “uspijeva barem uspostaviti ‘arhitekta svijeta’ i uzrok ‘proporcionalan’ poretku prirode”, te pod uvjetom da se ne stropošta natrag do ontološkog argumenta. Naime, kako je Kant čvrsto držao da spoznaja nije moguća izvan granica ljudskog iskustva, tako je onda i u smislu dokazivanja Božjeg postojanja smatrao da se na temelju našeg doživljaja složenosti i uređenosti prirode i svijeta smije pretpostaviti da se iznad svega toga nalazi izvjesni mudri arhitekt, ali ne i više od toga; dakle, ne onaj beskonačni Stvoritelj. Misao o potonjem za Kanta nije bila nekoherentna, nego jednostavno neutemeljena u ljudskom iskustvu. Doduše, ovakva specifična teodiceja će ponukati neke autore da Kantu imputiraju deizam (usp. Pasternack – Fugate, 2022), premda je ovakvo nešto po sebi, i to iz barem tri razloga, vrlo teško dokazivo. Kao prvo, deizam po sebi predstavlja izvjesni zbirni pojam za veći broj različitih religioznih gledišta, s onim jednim zajedničkim nazivnikom u vidu neovisnosti o bilo kakvom supernaturalizmu. No dalje od toga je sve manje-više različito:

Pojam Boga u deizmu javlja se sad ovako sad onako, od apsolutne transcencije besposlenoga Boga (*Deus otiosus*) koji je poput graditelja i urara

²⁷ Inače, već u staroj istočnjačkoj filozofiji, Lao Ce u kontekstu pojma *Taoa*, po sebi poprilično srodnog zapadnjačkom pojmu *Logosa*, izriče sljedeće: “TAO koji se može izraziti nije vječni TAO. Ime koje se može nadjenuti nije vječno ime.” (Lao Ce, 2015: 41) Što će reći da je onaj TAO o kojem ljudi pričaju tek koncept nečega za čije ime zapravo ni ne znaju, niti uopće mogu znati. Slično tome, u zapadnoj se metafizici ističe da onaj najdublji, odnosno najtemeljniji “supsistirajući bitak” uopće nije u sferi imanencije mišljenja, nego je uvjet mogućnosti *idealnog* i *realnog bitka* (usp. Bitak, 2021). Znači, do najdubljih uvjeta stvarnosti stiže se jedino ponekom analogijom i intuitivnom slutnjom, ali ne i dalje od toga.

²⁸ Kozmološki argument predstavlja najučestaliji od onih klasičnih argumenata za Božje postojanje. Postoji više inačica. Kao najpoznatije primjere bismo mogli uzeti onaj od Tome Akvinskog (Pet puteva dokazivanja Božje opstojnosti na temelju argumenata iz kretanja, uzročnosti, kontingencije, stupnjeva savršenstva i svrhovitosti), kao i Leibnizov Modalni argument, kojeg bi se, premda također sadrži pet točaka, moglo jednostavno sažeti premisom da se postojanje kontingentne stvarnosti u konačnici može objasniti samo kroz uzrok čije je postojanje samo po sebi nužno. Kant je prema potonjem bio osobito kritičan smatrajući ga “simbolom” svih ostalih kozmoloških argumenata, koje je opet vidio samo kao “parazite” na ontološkom argumentu (usp. Reichenbach, 2024).

konstruirao svijet te se ovaj sada dalje ravna po svojim prirodnim zakonima, sve do više imanentističko-panteističkih predodžbi. (Kasper, 1994: 45)

Dakle, s jedne strane, vidimo da ne postoje jasni i jedinstveni kriteriji da se nekog svrsta u deiste, osim u slučaju ako se on sam prije toga nije drago-voljno svrstao. S druge strane, Kantov Bog doduše jest posve transcenden-tan, ali opet na izvjestan imanentan način – ako se on sa svojim moralnim zakonom redovito objavljuje u čovjekovu srcu. Kao treće, deizam u Kantovu vremenu definitivno nije imao podjednak tretman na prostorima Engleske i Njemačke. Za razliku od Engleske, gdje se deizam takoreći brzo ustalio u dominantnu naravnu religiju novog vijeka, dotle će ga u Kantovom bližem okruženju držati više nekakvom prijelaznom pojavom, koja će se već prije ili kasnije stropoštatati natrag do teizma, ili će pak okončati u posvemašnjem ateizmu. (Usp. Pasternack – Fugate, 2022)

Kantov rani argument za Božje postojanje

Kantov vlastiti rani argument za Božje postojanje usko je povezan s njegovom koncepcijom Boga kao svedovoljnog bića i temelja svih stvarnih mogućnosti. I u *Novoj Elucidaciji*,²⁹ kao i u *Jedinom mogućem argumentu*,³⁰ argument je vrlo kratak te se u osnovi bazira na središnjoj ideji da svaka mogućnost pretpostavlja nešto stvarno, pa tako postoji biće koje, kad ne bi postojalo, ništa ne bi bilo moguće, te da je takvo biće po sebi apsolutno neophodno. Odatle slijedi da se naznačeni temelj svih mogućnosti mora pronaći u jednom biću, “koje je jedinstveno, jednostavno, nepromjenjivo i vječno, koje sadrži vrhovnu stvarnost, te stoga posjeduje i intelekt i volju”. Pri tome je važno istaknuti da, premda Kant u raspravi s Leibnizom ističe kako nikakva nužnost ne može stajati ispred božanske volje, to u konačnici ne znači da je on na strani bilo kakvog teološkog voluntarizma. Naprotiv, on smatra da božanski intelekt i volja moraju stajati u savršenom skladu, te se na taj način “‘mogućnosti samih stvari, koje su dane kroz božansku narav, usklađuju s njegovom velikom željom’ tako da se ‘jedinstvo, sklad i red nalaze sami u mogućnostima stvari’” (Kant, 1900–: 2:91–92).

Bitne ideje i izvori kritičkog razdoblja Kantove filozofije religije

Već smo ranije spomenuli da Kant u B-uvodu svoje *Kritike čistog uma* napominje kako je središnji cilj njegovog kritičkog projekta pronaći granice

²⁹ Pasternack – Fugate (2022) pozivaju se na Kanta (1992; 1900–: 1: 395).

³⁰ Isto, pozivaju se na Kanta (1992a; 1900–: 2: 83).

znanja kako bi se “napravilo mjesta vjeri”.³¹ Ukoliko se prije toga, u svojoj ranoj pretkritičkoj fazi, Kant prvenstveno vodio leibnizovskim i wolffeovskim racionalističkim motivima, utoliko će se kasnije kod njega sve više početi osjećati utjecaj Rousseauovog iracionalizma i Humeovog empirizma. Prvog će Kant doživjeti doslovce kao “‘Newtona moralnog svijeta’ budući da je prvi otkrio svijet čiste moralne dužnosti, svijet osjećaja ljepote i dostojanstva čovjekove prirode”,³² dok će za drugog reći da ga je najprije trgnuo iz “dogmatičkog drijemeža”, a zatim njegovim istraživanjima na polju spekulativne filozofije dao sasvim novi pravac.³³

Utjecaj Jean-Jacquesa Rousseaua

Kant će se upoznati s radom Jean-Jacquesa Rousseaua (1712. – 1778.) u vremenu dok se još živo zanimao iznalaženjem dokaza za Božju opstojnost, no upravo će pod njegovim utjecajem sve više početi gubiti taj interes, smatrajući pri tome kako nam takvi dokazi zapravo nisu ni potrebni. Odnosno: “Potrebno nam je samo uvjerenje u Boga koje je slično nekom instinktu.” (Macan, s. a.: 3)

Ovo “instinktivno” je u Rousseauovom sustavu inače imalo veliku vrijednost. Kao uzor čovječstva on, iznenađujuće, uzima “divljaka” koji se po sebi nalazi podjednako daleko od gluposti i grubosti životinje – s jedne strane, kao i od dekadencije moderne civilizacije – s druge.³⁴

Prema Rousseauu, problem ljudskog razvoja započinje u trenucima dok je čovjek postajao sve manje ovisan o prirodi, a sve više o drugim ljudima. S razvojem ljudske zajednice nastaje i nejednakost, kao i represija, s tim da Rousseau potonje i nije vidio kao posljedicu prirodnog razvoja stvari, nego kao posljedicu, očito pogrešnih, čovjekovih odluka. No što je onda to prirodno polazište, od kojeg se čovjek s vremenom doduše udaljio, ali mu se još uvijek mogao vratiti? Rousseau u ovom smislu spominje “urođenu usavršenost čovječanstva” koja u sebi uključuje *osjećaj sebe*, *moralnost*, sažaljenje i maštu. Ovi po sebi predstavljaju suštinski dio razvoja čovječanstva, no uslijed različitih povijesnih stranputica, čovjeku su često potrebna ona alternativna gledišta da bi ih ponovno zadobio i postajao ih svjestan. Moglo bi se reći

³¹ Vidi ovdje bilj. 16.

³² Opis djela: Cassier, 2012.

³³ Usp. Macan, s. a.: 6, poziva se na: Immanuel Kant, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Predgovor, str. 11, ali ne identificira ostale bibliografske podatke o djelu.

³⁴ Usp. Jean-Jacques Rousseau, 2024; poziva se na: Rousseau, 1992: 64, ali ne identificira urednika i prevoditelja.

da ponovno pronalaženje te urođene usavršenosti i jest moment koji povezuje onu, naočigled raštrkanu i proturječnu, Rousseauovu filozofiju, tj. njezine suprotstavljene antropološke i politološke aspekte.³⁵

Od Humeove kritike načela uzročnosti do vlastitog (Kantovog) sveobuhvatnog kritičkog projekta

Ukoliko su se interpretacijska koplja već dugo lomila s obzirom na Kantov doprinos filozofiji religije, moglo bi se reći da sličan dijalektički paralelizam pogađa i onaj njegov krucijalni zahvat u metafiziku kao takvu. Je li Kant po sebi opet onaj nekakav “ozloglašeni” protivnik metafizike ili je netko tko ju je tek nastojao temeljito revidirati, stvarajući pri tome svojevrsnu “metafiziku o metafizici” – još uvijek je na neki način otvoreno pitanje.

Premda već u predgovoru i uvodu svoje epohalne *Kritike čistog uma* Kant postavlja pitanje o tome je li metafizika uopće moguća, njegov kritički prekrat na neki način započinje 12 godina prije toga. U tome smislu, već 1766. izlazi njegovo napola ozbiljno napola satirično djelo *Snovi jednog vizionara tumačeni snovima metafizike*, u kojima se Kant hvata u koštac s čudnim spiritalnim doživljajima izvjesnog Švedanina Immanuela Swedenborga, koje je ovaj prethodno bio iznio u svome djelu pretencioznog naslova *Arcana coelestia*. Kant zatim ovdje, puno prije nego što bi se izrugivao, postavlja ozbiljno pitanje u smislu je li metafizika uopće u boljoj situaciji od naznačenog švedskog “vizionara” ukoliko, vrlo slično njemu, progovara o transcendentnim događajima? “Tu već Kant zaključuje da metafizika mora odrediti granice spoznaji koje je postavila sama narav uma.” (Macan, s. a.: 4) Tu se već također primjećuje utjecaj Humea na Kantovo razmišljanje. “Pitanja jedinstva tijela i duše i sva nauka o duhovnom svijetu nadilaze mogućnosti ljudskog razuma, koji se tu upliće u protuslovlja.” (Macan, s. a.: 4) Prvi put se ovdje javlja i problem antinomije, stoga Kant smatra kako se mora revidirati spoznaju uma.

U literaturi se obično nailazi na podatak kako je Kant bio općenito inspiriran Humeovom kritikom metafizike, te osobito njegovom kritikom načela uzročnosti, i to do te mjere da će on Humeovu sumnju nastojati proširiti “ne samo na vezu između uzroka i učinka, nego i na svaku pojmovnu vezu” (Macan, s. a.: 4). Dalje se postavlja pitanje u čemu se točno sastoji to jedinstvo u predmetima koje u svojim sudovima povezujemo, te “što u našim predodžbama stvara odnos prema predmetu?” (Macan, s. a.: 4) Hume bi sa

³⁵ Usp. Jean-Jacques Rousseau, 2024, poziva se na: Einspahr, 2010.

svoje strane izvjesno odgovorio: “Imaginacija” – kako je to uostalom već i ustvrdio u svojem djelu iz 1739. *Rasprava o ljudskoj prirodi*.³⁶ Naime, ljudska imaginacija se ovdje prikazuje kao ona sila koja je vična rastavljati određene jednostavne ideje, kao što ih je naknadno ponovno mogla i sastavljati u složenije ideje i koncepte, a isto je u konačnici vrijedilo i za bilo koji uzrok i posljedicu. Znači, ono što se do malo prije činilo kao nezabludiv uvid u cjelinu stvarnosti, sada postaje osvjetljeno prvenstveno kao imanentna zakonitost ljudskog uma. To svakako nije značilo da bi sad imaginaciju kao i ostale specifične čovjekove spoznajne kapacitete trebalo obezvrjeđivati kao takve, jer Kant je slično Humeu držao da se naša spoznaja ne da isključivo svesti na iskustvo, premda bez iskustva u konačnici ne bi bila moguća. Naprotiv, ljudska spoznajna moć iskrsava ovdje kao faktor koji je onom grubom materijalu zadobivenom od iskustva dodavao apriorne elemente koji po sebi nadilaze samo iskustvo. Stoga Kant ovdje počinje govoriti o “transcendentalnoj spoznaji” kao onoj koja se po sebi ne bavi predmetima, nego “našom spoznajom predmeta ukoliko treba da je ona moguća a priori” (Macan, s. a.: 5). S tim izgledno postaje i jasniji Kantov odnos prema metafizici uopće. On ju nikad nije planirao dokinuti, nego na neki način staviti pod kontrolu. Nju je prema ovome trebalo sačuvati od suprotstavljenih ekstrema metafizičkog despotizma i indiferentizma. Stoga Kantova kritika metafizike nije bila kritika određenog sistema ili knjiga, nego kritika spoznajne moći kao takve, osobito u onome gdje je moć uma inzistirala na vjerodostojnoj spoznaji onkraj svakog iskustva.³⁷

Umjesto zaključka

Često se u društvenom kontekstu zna čuti, i to osobito u onim situacijama kad čovjek pokatkada shvati kako u svačijim redovima ima i “kukolja” i “žita”, da u konačnici postoji samo jedna jedina religija, i to ona “religija poštenih i nepoštenih ljudi”. Stoga se pitamo kako je moguće da nitko nikad do sada nije pokušao registrirati vjersku organizaciju pod ovakvim imenom, ukoliko već svijest o njoj povremeno jasno izvire, i to iz onog najkonkretnijeg života ljudskog iskustva? Mogli bismo čisto hipotetski, ali opet na neki način i posve logično, pretpostaviti da bi se u tom slučaju svi oni nepošteni – u svojoj nerealnosti i bahatosti – spremno prijavili među one “poštene”, dok bi se oni stvarno poštene – u svojoj skromnosti i poniznosti – ili prijavili već

³⁶ Usp. Hume, 1739, prema izvornoj Humeovoj numeraciji: T 1.1.4.1. – T 1.1.4.2.

³⁷ Usp. Macan, s. a.: 5, poziva se na: Immanuel Kant, A-Uvod u *Kritiku čistog uma*, XVII.

među “nepoštene” ili jednostavno ne bi htjeli ni sudjelovati u svoj toj ironiji i sarkazmu. Dakle, premda svijest o jednoj ovakvoj religiji povremeno jasno izvire, za nju je nesumnjivo još i više nego prerano, jer bi svaki pokušaj neke njezine današnje aktualizacije značio preskakanje onih očito bitnih etapa razvoja koje kao ljudi i čovječanstvo još uvijek moramo prolaziti.

Slično ovome, ni Immanuel Kant nije pokušao registrirati ni onu “čisto razumsku” niti onu čisto “moralnu vjeru”, premda ih je stalno imao na umu. Naprotiv, transformacija do njih je trebala voditi preko one postojeće “religiozne vjere”, premda je sve to bio krajnje riskantan i neizvjestan pokušaj. Ali religiozna vjera je barem nudila ono nekakvo inicijalno okupljanje oko dobrog principa, dok je za državu u ovom smislu već bilo prekasno, i to s obzirom na njezinu poslovično represivnu, pa samim tim i amoralnu prirodu.

Sam Immanuel Kant se inače nije zanimao samo za moral na teoretskom planu. On ga je, naprotiv, zbilja svakodnevno živio. Nadaleko bijaše poznata njegova stroga privrženost dnevnom redu i zadacima, ali i puno više od toga: Premda nije bio bogat, rado je pomagao siromahe, a bijaše i uzorno gostoprimljiv. Koliko se zna, nikad nije sam ručao, nego je to uvijek činio uz neke goste, i to mahom praktične, neakademske ljude. Doduše, i s njima je kažu volio dugo razgovarati i raspravljati te na taj način izgledno testirati i one svoje zamisli izvan akademskog prostora i konteksta. Premda nije bio sentimentaln, važio je kao iskren i odan prijatelj, s velikim poštovanjem prema drugima. Na taj način je otprilike onda trebalo sagledati i njegovu osobnu religioznost. Kudikamo nije bio pobožan u nekom prosječnom smislu riječi. Njegov pristup religiji ostvarivao se gotovo isključivo kroz svijest moralne dužnosti. “Više ga je karakterizirala moralna ozbiljnost nego pobožnost.” (Macan, s. a.: 2)

Immanuel Kant na taj način, svojim likom i djelom, daje zbilja jedinstven primjer važnosti osobnog poštenja i ćudoređa, takoreći, naspram cijele ljudske povijesti. Za njega to bijaše zbilja nešto od esencijalne važnosti, a čini se da tako i jest ili bi barem sa svakim trebalo i biti. Jer što je veći temelj jednog autentičnog života po vjeri negoli osobno poštenje i ćudorednost? No nije li to ujedno temelj i onog svrsishodnog prijateljstva i održivog poslovnog odnosa, kao i sretnog braka i čega sve ne... Premda smo svi manje-više svjesni da bez toga ne ide, čini se da svijest o tome nekako često izostaje. Zapadna civilizacija danas kao da prvenstveno očekuje da te stvari budu riješene kroz obiteljski odgoj, a akoli to već izostane, društvo će nadalje uglavnom samo bespomoćno slijegati ramenima, dok su, s druge strane, vrlo rijetka društva

poput Japana, gdje se predmet “Moral” uči takoreći kroz sve etape i razrede školovanja.

No sad nešto i o onome gdje se čini da Kant nije dovoljno jasan s obzirom na vlastitu filozofiju. Recimo, zašto bi neki čovjek kao vjernik trebao imati više povjerenja u ono Kantovo “instinktivno uvjerenje o Božjem postojanju” negoli u onih pet vrlo solidnih i opširnih Tominih ili Leibnizovih puteva dokazivanja Božje opstojnosti? Ili, slično tome, što bi to “instinktivno uvjerenje” po sebi trebalo značiti onom uvjerenom ateistu? U tome smislu se nemalo može činiti, kako to primjećuje Peter Critchley (2013: 171–183), da Kantova filozofija pati od cijelog niza vrlo ozbiljnih i teško objašnjivih dualizama. Jer što uopće utemeljuje naznačeno “instinktivno uvjerenje o Božjem postojanju” ili slično tome, što uopće utemeljuje Kantov moral? Bi li se možda moglo reći da je Kant pobijajući onaj vrlo traljav ontološki argument na kraju stvorio još gori? Osim toga, kako to primjećuje Bertrand Russell, ontološki argumenti su po sebi puno žilaviji nego što se to može činiti na prvi pogled, jer “puno je lakše uvjeriti se da su neispravni negoli točno reći što to s njima nije u redu”, jer u protivnom ne bi toliko ni intrigirali filozofe kroz cijelu povijest.³⁸ Ili je opet Kant ipak bio posve u pravu jer, kad se jednom odrede granice znanju, za sve ostalo nam preostaju tek još instinkti? Baš zbog toga ovdje na kraju i ne predstavljamo neki zaključak nego ovaj “Umjesto zaključka”. Jer, slično Hegelu, čini se da je čudna sudbina zadesila i Kantovu filozofsku ostavštinu. Dva mislioca koji su se tako zdušno cjeloživotno trudili da definitivno zaokruže filozofiju, na kraju su je puno prije učinili vječito živim, otvorenim izvorištem uz kojeg se uči, raspravlja, dozrijeva, ali i dalje promišlja. No možda upravo samo to i jest filozofija – vječita začuđenost i zaigranost uma onkraj svakog dogmatizma i fiksizma.

Literatura

Analitički sud, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2013. – 2024. <https://www.enciklopedija.hr/clanak/analiticki-sud> (12. VIII. 2024).

Armstrong, Karen. *Povijest Boga*, prev. Dragan Vuković, Prosvjeta, Zagreb 1998.

Bernadić, Mario. *Bog, jezik i vjera. Mali ogleđi iz sistematske teologije*, Katolički bogoslovni fakultet, Sarajevo 2022.

Bitak, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža 2021. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=7909> (13. VIII. 2024).

³⁸ Usp. Oppy et al., 2024, pozivaju se na: Russell, 1946: 568.

- Butt, John (ur.). *The Poems of Alexander Pope*, Yale University Press, New Haven 1963. <https://archive.org/details/poemsofalexander00pope/mode/2up> (8. VIII. 2024).
- Cassier, Ernst. *Problem Jean-Jacques Rousseau*, prev. Damjan Lalović, Disput, Zagreb 2012. <https://disput.hr/shop/problem-jean-jacques-rousseau/> (18. VIII. 2024).
- Critchley, Peter. *Being and Knowing. A Thomist reading of Immanuel Kant*, 2013. <http://mmu.academia.edu/PeterCritchley/Books>.
- De Vleeschauwer, Herman. J. *Development of Kantian Thought: The History of a Doctrine*, Thomas Nelson & Sons, New York 1962.
- Einspahr, Jennifer. The Beginning that Never Was: Mediation and Freedom in Rousseau's Political Thought, *Review of Politics* 72 (3), 2010, 437–461.
- Franzen, August. *Pregled povijesti Crkve*, prev. Josip Ritig, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1996, 216–224.
- Friedman, Michael. *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1994.
- Fumagalli, Mariateresa – Brocchieri, Beonio – Parodi, Massimo. *Povijest srednjovjekovne filozofije. Od Boetija do Wycliffe*, prev. i ur. Stjepan Kušar, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2013.
- Hawkins, Justin R. Kant's Ethical Community: Social Contract, Eschatology, and the Role of God, *Glossolalia* 5 (2), svibanj 2013, 20–37.
- Heinz, Anke. Die Lehre von der Offenbarung, skripta za zimski semestar 2001/2002, 38. https://www.vaticarsten.de/theologie/relphil_funda/offenbarung_anke.pdf (28. VII. 2024).
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, John Noon, London 1739. <https://web.archive.org/web/20180712120258/http://www.davidhume.org/texts/thn.html> (20. VIII. 2024).
- Jean-Jacques Rousseau, *Wikipedia. The free Encyclopedia*, posljednja izmjena 17. VII. 2024. https://en.wikipedia.org/wiki/Jean-Jacques_Rousseau (Pristupljeno: 18. VIII. 2024).
- Kant, Immanuel. A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition, u: Walford, David (ur.). *Theoretical Philosophy, 1755–1770*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 1–45.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason* (1788), prev. Mary J. Gregor, u: Kant, Immanuel. *Practical Philosophy*, ur. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 139–271. doi:10.1017/CBO9780511813306.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, prev. Paul Guyer – Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Kant, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften*, ur. Königlichen Preußischen (kasnije: Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer (kasnije: Walter De Gruyter), Berlin 1900–.
- Kant, Immanuel. *Religija unutar granica pukog uma*, prev. Kiril Miladinov, Naklada Breza, Zagreb 2012.
- Kant, Immanuel. The Conflict of the Faculties, u: *Religion and Rational Theology*, ur. Allen W. Wood – George di Giovanni, prev. Mary J. Gregor – Robert Anchor, Cambridge University Press, Cambridge 1996a, 239–327. doi:10.1017/CBO9780511814433.
- Kant, Immanuel. The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God, u: Walford, David (ur.). *Theoretical Philosophy, 1755–1770*, Cambridge University Press, Cambridge 1992a, 107–201.
- Kasper, Walter. *Bog Isusa Krista*, prev. Marko Lončar, Đakovo 1994.

- Koplston, Frederik. *Istorija filozofije. Tom II: Srednjovjekovna filozofija: Augustin – Skot*, prev. Jovan Barić, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1989.
- Kuehn, Manfred. *Kant: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Lao Ce, *Tao te ding. Knjiga smisla i života*, ur. Richard Willhelm, baBun, Beograd 2015.
- Lütz, Manfred. *Bog. Mala povijest najvećeg. Obvezno štivo za ateiste, agnostike i vjernike*, Verbum, Split 2012.
- Macan, Ivan. Immanuel Kant (1724.–1804.), *Udruga za promicanje filozofije Filozofija.org*. https://www.filozofija.org/wp-content/uploads/Povijest_fil.org/Moderna_pdf/Immanuel-Kant-final.pdf (18. VIII. 2024).
- Oppy, Graham – Rasmussen, Joshua – Schmid, Joseph. Ontological Arguments, u: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ur. Edward N. Zalta – Uri Nodelman, ljeto 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/ontological-arguments/> (8. VIII. 2024).
- Pasternack, Lawrence – Fugate, Courtney. Kant's Philosophy of Religion, u: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ur. Edward N. Zalta, Summer 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/kant-religion/> (15. III. 2024).
- Paulsen, Friedrich. *Immanuel Kant: His Life and Doctrine*, Ungar, New York 1963.
- Pejović, Danilo. Antinomija, u: *Filozofijski rječnik*, ur. Vladimir Filipović, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb 1989, 28–29.
- Pijetizam, *Proleksis enciklopedija online*, ažurirano 13. IV. 2015. <https://proleksis.lzmk.hr/41646/> (30. VII. 2024).
- Pijetizam, u: *Mali teološki leksikon*, ur. Giacomo Canobbio, prev. Josip Balabanić, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2002, 212.
- Quinn, Philip. Kantian Philosophical Ecclesiology, *Faith and Philosophy* 17 (4), listopad 1986, 512–534.
- Qvotrup, Matt. G. W. F. Hegel: An Introduction, *Philosophy Now*, 2020. https://philosophynow.org/issues/140/GWF_Hegel_An_Introduction (28. VII. 2024).
- Rahner, Karl. *Temelji kršćanske vjere: Uvod u pojam kršćanstva*, Ex Libris, Rijeka 2007.
- Reichenbach, Bruce. Cosmological Argument, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ur. Edward N. Zalta – Uri Nodelman (ur.), Summer 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/cosmological-argument/> (14. VIII. 2024).
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discourse on the Origin of Inequality (Part two)*, Hackett Publishing, Indianapolis, Indiana 1992.
- Russell, Bertrand. *The History Of Western Philosophy*, Allen & Unwin, London 1946.
- Šarić, Anto. *Milost Kristova* (skripta), Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo 2003.
- Spener, Philipp Jacob, *Proleksis enciklopedija online*, ažurirano 10. IV. 2015. <https://proleksis.lzmk.hr/54203/> (30. VII. 2024).
- Wood, Allen. *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1970.

IMPORTANT CONCEPTS AND THEMES OF KANT'S PHILOSOPHY OF
RELIGION WITH SPECIAL REFERENCE TO THE WORK *RELIGION*
WITHIN THE BOUNDARIES OF MERE REASON

Summary: In this paper, we try to deal with the most important concepts and themes of Kant's philosophy of religion, with particular reference to the work *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. In doing so, we start from the indicated work, incidentally comparing it with Kant's statements from the *Critique of Practical Reason*. In this, the concepts of morality, religion and ethical community come to the fore, which should slowly translate the usual "religious faith" into a "purely moral and rational faith". In the second chapter, we deal with pietistic moments in Immanuel Kant's *Philosophy of Religion*, and we try to find out how much influence this post-reformation movement had on his philosophy. In the third chapter, we try to get a more complete insight into Kant's philosophy of religion, passing briefly through the essential ideas and sources of his pre-critical and critical period. With this paper, we finally try to show that Immanuel Kant apparently did not always manage to be coherent enough in his philosophical reflections, but that in this way he left behind a fruitful, open and permanently inspiring philosophical heritage.

Keywords: Kant, God, morality, religion, ethical community



KANT IZMEĐU RASKOLA I NEČUJNOG SUŽIVOTA

*Bernard Harbaš**

Sažetak: U radu se obrađuje uticaj koji je teorija Immanuela Kanta izvršila na savremenu političku filozofiju, a posebno na postmoderno razumijevanje koncepcije zajednice. Poseban akcenat se u radu stavlja na djela Jean-François Lyotarda i Jean-Luca Nancyja, kao i njihov odnos prema Kantovoj etičko-političkoj teoriji. Kantova misao je imala značajnu ulogu u formiranju njihovih stajališta o zajednici, zajedništvu i identitetu. Kantovi pojmovi kategorički imperativ i reflektivni sud se, prema Nancyju i Lyotardu, mogu razumijevati kao kritika koncepcije univerzalnosti i apsolutizma. Lyotard u Kantovoj filozofiji bezinteresnog estetskog suda uviđa temelje za kritiku univerzalizma i zajednice zasnovane na moći, autoritetu te podređivanja višim ciljevima. S druge strane, Nancy u Kantovoj koncepciji kategoričkog imperativa vidi mišljenje slobode i nesamjerljivosti. Kod Kanta, kao i Lyotard, Nancy vidi kritiku svakog oblika autoritarnog poretka. Zajednička misao ove dvojice filozofa je da se Kant može razumijevati ne samo kao kritičar univerzalizma već i kao zagovornik zajednice mnoštva i razlike.

Ključne riječi: kategorički imperativ, estetska zajednica, francuska revolucija, raskol, sloboda, heteronomija, singularno pluralno

Lyotard i estetska zajednica

Svojim uvidima o estetici, moralnosti te spoznajnim sposobnostima Kant je izvršio ogroman uticaj na savremenu društvenu teoriju. Veliki broj uvida, posebno onih koji pripadaju postmodernoj teorijskoj perspektivi, inspirisan je Kantovim mišljenjem. Teorije o uzvraćanju i gostoprimstvu Jacques Derrida izvodi iz Kantove teorije kozmopolitizma, a Jean-François Lyotard ideju ireducibilnosti diskursa zasniva na Kantovoj teoriji nemogućnosti da se praktička, rasudna i teorijska moć svedu na zajednički nazivnik.

Na samom početku ćemo radi podsjećanja ukratko da izložimo neka opća mjesta njegove teorije. Prema Kantu, naša svijest ima tri nivoa spoznaje: čulni, razumski i umski. Adekvatno tome, u našoj svijesti za svaki nivo spoznaje postoji njegov *a priori* uslov: za čula su to prostor i vrijeme, a za razum sistem od 12 kategorija. Proces spoznaje ide sljedećim tokom: nakon što čula opaze nešto u predmetnom svijetu, ona to isporučuju razumu, koji to procesuirá

* Prof. dr., Filozofski fakultet, Univerzitet u Zenici

kroz sistem od 12 kategorija, te od čulnog materijala pravi pojmove. Pored ova dva osnovna spoznajna sredstva, postoji treći, umski, koji se nalazi iznad osjetilnog i razumskog oblika spoznaje i koji predmetizira neiskustvene oblike saznanja. Um teži da odgonetne pitanja o besmrtnosti, vječnosti i bogu te zapada u antinomije ili protuslovlja. Antinomije predstavljaju nemogućnost davanja konačnog odgovora, što predstavlja djelimično i jedno od određivanja postmodernih stajališta. Drugi element iz Kantove filozofije značajan za formiranje postmoderne teorije je Kantova podjela na: teorijsko, praktičko i estetsko. Prema Kantu, ta tri područja su nesvediva na zajednički ili neki metaoblik, što nam ukazuje na to da se različiti diskursi poput moralnog, estetskog i spoznajnog ne mogu utemeljiti na nekom višem općem zakonu. Svi oni prema Kantu postoje autonomno. Upravo taj konflikt sposobnosti i različitih diskursa, prema Lyotardu, igra značajnu ulogu u formiranju onoga što se naziva postmoderna filozofija.

Koncepcija koju iznosi u *Kritici rasudne moći* će po mnogima značajno uticati na savremenu političku misao. U *Trećoj kritici* Kant naglašava korištenje *reflektivnog suda* kao onog suda koji je sposoban za bezinteresno razumijevanje umjetničkog djela. Naime, Kant u estetskoj teoriji razlikuje ugodno od lijepog. Ugodno je ono što se sviđa osjetilima pojedinca i ne pretenduje na opće važenje. Nasuprot tome, lijepo je ono što prevazilazi ličnu ugodu i predstavlja bezinteresno sviđanje, odnosno ono što proizlazi iz suda ukusa. Lijepo je ono što vrijedi za sve, bez obzira na ličnu ugodu i interes. Kod Kanta, nije riječ o sviđanju, niti o ličnoj ugodi, nego o korespondenciji subjektivnog i općeg, pri čemu, kada je riječ o sudu ukusa i lijepom, ono što vrijedi za pojedinca treba da vrijedi i za zajednicu. Drugi važan element njegove misli za ovu temu, a koji je u znatnoj mjeri utjecao na formiranje postmodernih političkih stajališta je Kantovo divljenje veličini *francuske revolucije*. O ovom fenomenu on piše u *Konfliktu fakulteta*, gdje ovaj revolucionarni pohod opisuje kao događaj koji ima sve odlike nečeg prirodnog, te time grandioznog, što ljudski razum ne može svojim saznajnim sposobnostima da obuhvati. To je događaj čulnosti, dakle estetski događaj koji kod gledaoca izaziva euforiju i oduševljenje. "...ta revolucija, kažem u duši svih posmatrača (koji sami nisu upleteni u igru), nailazi po njihovoj želji na takvo *saosećanje* koje se skoro graniči s entuzijazmom i čije je ispoljavanje čak skopčano sa opasnošću, saosećanje koje, dakle, ne može imati nikakav drugi uzrok osim moralne obdarenosti ljudskog roda" (Kant, 1974: 185). Pored svoje estetske funkcije, to je i politički događaj jer uspostavlja republički sistem, vladavinu zakona i jednakost svih članova društva. To je, također, historijski događaj koji nam govori da

svijet napreduje ne samo ka vječnom miru nego i prema uspostavi zakonitog društva.

Drugi element Kantove filozofije značajan za postmodernu misao se nalazi u *Kritici čistog uma*, gdje stoji da sposobnost suđenja nije vođena nekim pravilom: “kritika... treba da sudi bez unaprijed postavljenog pravila” (Piché, 1992: 154–155). Ova Kantova rečenica nam zapravo govori da ne postoji univerzalno pravilo i recept za život u zajednici, te da pojedinačno mišljenje i djelovanje nije moguće podvesti pod viši princip. U tom smislu, Lyotard navodi Kantovu estetsku teoriju kao formu kritike univerzalizma. Estetika je zasnovana na reflektivnom suđenju, koje predstavlja konvergenciju pojedinačnog i općeg. Međutim, Lyotard naglašava da taj oblik suđenja nije nikakva pasivna aktivnost, nego je samostvarajuće i samoregulišuće djelovanje. Ono (suđenje) nije programirano, niti unaprijed utvrđeno, nego se dešava pojedinačno za svaki slučaj. Ono traži slaganje zajednice, ali za svaki novi estetski predmet. “Estetski reflektivni sud nema specifično konceptualno pravilo jer, po definiciji, ono niti vodi ka, niti traži neki određen koncept” (Piché, 1992: 156). Kao što je već pomenuto, Lyotard tvrdi da Kantova koncepcija estetske recepcije nije pasivna, nego aktivna, te je, samim time, stvaralačka. U tom smislu, ako ne postoji nikakvo pravilo koje prethodi estetskom rasuđivanju i ako je svako suđenje uvođenje novog pravila, onda je svaka estetska recepcija u ravni samog stvaralačkog čina. S tim u vezi, ako Kantovu estetsku teoriju prenesemo na političku ravan, to možemo razumjeti na ovaj način. Budući da nije vođeno unaprijed utvrđenim pravilom, svako estetsko suđenje je pojedinačan čin. Zasnovano je na čulnom iskustvu, ali traži potvrdu ili slaganje cijele zajednice, te je samim time formirano na dijalektici pojedinačno-opće. U neprevladivoj relaciji pojedinačno-opće, van svakog unaprijed stvorenog pravila, a na temelju pravila koje se stvara, sastoji se političko djelovanje. Prateći upravo ovu liniju Kantovog mišljenja, Lyotard piše o teoriji *raskola* na temelju koje se može obrazložiti i teorija zajednice bez zajedništva i identiteta. Naime, koliko god svaka zajednica težila ka svom okončanju i zatvaranju, ona ne može da izbjegne upravo tu nesavladivu relaciju pojedinačno-opće. Ta relacija nije samo uprisutnjavanje općeg u pojedinačnom, ili, obrnuto, pojedinačnog u općem, već kreativni proces koji nanovo stvara. Drugim riječima, zajednica o kojoj Lyotard piše može se razumjeti iz ugla nemogućnosti njenog dovršenja, koje je posljedica nemogućnosti da se djeluje prema unaprijed postavljenom pravilu. Lyotard tu inventivnost i jedinstvenost subjekta nalazi u njegovoj sposobnosti za reflektivno suđenje, odnosno za sposobnost donošenja jedinstvene odluke. Ona je zbog svoje osobenosti i filozofska, jer

kritički jedinstveno razumijeva svijet, i umjetnička, jer je izvorna i stvaralačka. Upravo zbog njenog kreativnog karaktera ona je jedinstvena. Ona ne može da prevaziđe pravilo, jer ga stvara svakim svojim estetskim činom. U tom smislu i *francuska revolucija* je pojedinačan, nasilan, divlji, ali istovremeno univerzalan čin, budući da svojim divljaštvom i nasilnošću stvara, kreira pravni i razumski poredak. Francuska revolucija je pokazatelj da ideje historije i progresa nisu samo važne onima koji učestvuju u tim događajima nego i onima koji to posmatraju. “Šta djeluje kao znak nužnosti progresa u ovom događaju nije sama revolucionarna akcija, nego privlačnost koju revolucija izaziva kod onih koji u nju nisu uključeni” (Malpas, 2003: 82). Drugim riječima, posmatranje velike društvene promjene je ono što etablira konkretan etički čin. Za razliku od onih koji učestvuju, koji i u tom moralnom aktu, zapravo, imaju druge ciljeve, u posmatranju nema nikakvog instrumentalizma već samo osjećaj oduševljenja. Kao posmatrač historijskog događaja poput francuske revolucije, posebno ako dolazi iz nekog drugog nacionalnog kruga, on nema lične koristi, on ne može da dobije ništa, ni vlast, ni moć ni autoritet. “Nasuprot tome, posmatrači, postavljeni na druge nacionalne scene koje čine dvoranu za taj prizor, i na kojima obično vlada apsolutizam, ne mogu biti osumnjičeni da imaju neki empirijski interes kad obelodanjuju svoju simpatiju, čak se izlažu opasnosti od represije svojih vlada” (Liotar, 1991: 177). Upravo na temelju ovih Kantovih postavki Lyotard izvodi svoju teoriju zajednice posmatrača (zajednicu raskola) čiji članovi ne mogu da imaju čvrsto etabliranu pripadnost niti identifikaciju. Takva vrsta učestvovanja je u “oduševljanju” koje je izazvano posmatranjem, upravo to uzvišeno osjećanje van svakog razuma, dogovora stvara zajednicu posmatrača. “*Teilnehmung* u želji nije učestvovanje u činu. Ali вреди više.” (Liotar, 1991: 177) Za Lyotarda je ovo uzvišenost jer se posmatra nešto što je grandiozno, prirodno, ali istovremeno i nasilno, što izaziva potencijalni, ali ne i konkretni osjećaj univerzalizma jer se može proširiti na sve zemlje. Ovo je uzvišeno osjećanje, koje sudi bez pravila. To je djelovanje u kojem se očekuje ili u kojem se pretenduje na univerzalnost. U tom smislu, Lyotard ide dalje i kaže da nije samo *sensus communis* taj koji nas drži zajedno nego osjećaj uzvišenog koji “predstavlja jedno **kao-da** predstavljanje ideje građanskog, pa čak i kozmopolitskog društva, dakle ideje morala tamo gde ona ipak ne može da se predstavi, u iskustvu” (Liotar, 1991: 180).

Još jedna od značajnih tema koja inspiriše Lyotarda na zagovaranje zajednice raskola (sadržane u prijeporu između saznanja i dužnosti) jest Kantova etička teorija. Prema Lyotardu, kod Kanta se uviđa da etičko djelovanje nije

motivisano nikakvim saznavnim procesom, već isključivo dužnošću da se djeluje. U Kantovoj etici mi ne saznajemo ništa o tome šta je to ispravno, a šta neispravno, nego djelujemo, i u samom djelovanju, koje treba da važi općenito, mi stvaramo zakon. “Etička rečenica se ne može prevesti na saznavnu...” (Liotar, 1991: 131). Iz tog razloga Lyotard uviđa da je etička rečenica jedinstvena i neponovljiva. Drugim riječima, ne postoji jedan općevažeci zakon, nego zakon u djelovanju, tačnije u situaciji, konkretno djelovanje koje mora da postane opći zakon. Zapovjedna rečenica “ti moraš” svaki put pretenduje na univerzalno važenje, ali sve do nove odluke i nove situacije i samim time do novog univerzalnog zakona. Zapravo Lyotard želi da kaže da bismo uz svaki drugi oblik djelovanja, djelovanja u kojem bi se diskursi (recimo pravni i politički) sveli na zajednički metadiskurs, i ako bismo u svom djelovanju svi imali zajedničko unaprijed doneseno pravilo, onda imali zajedništvo, u kojem bi vladalo stanje potpune identifikacije svih njegovih članova, i kojim bi, sa moralnog, političkog i pravnog aspekta, vladao totalitarni poredak. Međutim, društvena totalizacija je, barem iz ovog što vidimo kod Lyotarda, nemoguća jer “reflektivna” odlika subjekta uvijek krši taj općevažeci i totalizujući zakon kreirajući novi, kroz svoju estetsku recepciju i kroz poštovanje dužnosti moralnog djelovanja. Upravo iz nesvedivosti diskursa (saznanja i dužnosti) kod Kanta Lyotard izvodi razliku između političkog i pravnog, odnosno razliku između činjenica i vrijednosti. Pojednostavljeno i klasičnim etičkim jezikom rečeno, riječ je o razlici između “jeste” i “treba”. Prema Lyotardu, kao i u slučaju kategoričkog imperativa, u moralnom i pravednom djelovanju ne postoji sadržaj, već samo djelovanje. Međutim, to djelovanje je ovisno o okolnostima i ne može biti povezano sa univerzalnim pravilom. Svaki moralni princip mora imati svoj izuzetak, kao što, recimo, “ne ubij” može da ima svoju iznimku, primjerice u samoodbrani. Shodno tome, svako moralno pravilo zahtijeva svoje pojedinačno razmatranje i primjenu jer se ne može pozvati na neko univerzalno važenje. U tom smislu Lyotard na Kantovom tragu razlikuje denotativne i preskriptivne rečenice. Denotativna rečenica bi bila pravo, a preskriptivna politika. Denotativno ne može biti uzrok preskriptivnog, jer nijedna denotacija ne može obuhvatiti sve preskripcije. Drugim riječima, Lyotardovo čitanje Kanta nam pokazuje da se zajednica može isključivo razumijevati kao raskol, i to između saznanja i dužnosti, činjenice i vrijednosti ili politike i prava. To nije prijedlog novog djelovanja u zajednici, kojim treba da se izbjegne totalitarizam. Štaviše, totalitarizam kao zajedništvo ne može da se realizuje, jer je je nemoguće svesti različite diskurse na metadiskurs.

Nancy i tihi suživot

Nemogućnost stvaranja zajedništva kao homogenog entiteta jedna je od tema i francuskog mislioca Jean-Luca Nancyja. Za njega se cijela tradicija filozofije, i sam Kant, može čitati kao jedna promocija razdjelovljene zajednice. Naše postojanje je mnoštvenost smisla, njegova stalna smjena, te se ne može svesti na jedinstveno značenje. Pojedinci nisu samo jedinstvena bića nego egzistencije čije je postojanje stalno drugačije. Iz tog razloga, nijedno postojanje se ne može podvesti pod jednu zajedničku ideju ili zajedništvo, jer ne postoji nijedan autoritet niti moć koji mogu da u potpunosti kontrolišu niti reprezentuju mnoštvenost egzistencije. U tom duhu Nancy razumijeva Kantovu filozofiju i njegovu koncepciju kategoričkog imperativa, kao dužnosti, naredbe, ali djelovanja koje odlikuje autonomija. Podsjetit ćemo još jednom na jedno od klasičnih mjesta Kantove etičke filozofije – kategorički imperativ koji glasi: “Delaj samo prema onoj maksimi za koju u isto vreme možeš želeći da ona postane jedan opšti zakon.” (Kant, 1981: 62). Kao što se može vidjeti, imperativ se na prvi pogled čita kao naredba, i to naredba samome sebi, samovoljna ili autonomno naređena. Međutim, Kantov kategorički imperativ, prema Nancyju, kao pojedinčevo djelovanje nema samo odlike moralne autonomije nego i heteronomije. Kao što je poznato, za Kanta autonomija predstavlja zakon koji mi sami proizvodimo i sebi namećemo, a heteronomija zakon koji nam dolazi sa nekog drugog mjesta, recimo od Boga ili nekog višeg principa. Za razliku od Kanta, koji tvrdi da je autonomija volje “ona osobina volje na osnovu koje volja predstavlja zakon samoj sebi” (Kant, 1981: 90), Nancy tvrdi da se imperativ svaki put pojavljuje kao drugačiji te mu se zbog toga mogu pripisati odlike heteronomnosti. On je produkt subjektivnosti koja teži da bude opći zakon. Stoga je za Nancyja imperativ zapravo heteronoman, jer on nije samo-postavljanje zakona, nego ono što nas progona, kao *sablast* u Derridinoj teoriji, ono što nas tjera na mišljenje u svakoj posebnoj situaciji. “Mi ne obitavamo u kategoričkom imperativu, nego ispod njega” (Nancy, 2003: 136). Kategorički imperativ je sablast koja nas tjera na djelovanje, na mišljenje u konkretnim okolnostima, te stoga funkcioniše kao heteronomija, kao strano tijelo, koje nas nagoni na donošenje pojedinačne odluke. U tom smislu, imperativ može da se razumije kao sablast koja nas progona. “Imperativ se ne može udomačiti i to je jedno od obilježja proganjanja; ono je po definiciji nešto domaće, što se ne može udomačiti” (Nancy, 2003: 136). Drugim riječima, on je strano tijelo koje nas progona i tjera na mišljenje. On je sablast koja se pojavljuje, kao i Derridina razlika, u svakoj konkretnoj

moralnoj odluci. On nije vječni zakon, niti pravilo koje treba da važi za sve članove zajednice. Iako je riječ o pojedinačnom djelovanju koje pretenduje na općenitost, on se uprisutnjuje u konkretnom djelovanju. Imperativ je mnoštvo djelovanja koje se pojavljuje kao singularno pluralno. Na prvi pogled, imperativ je naredba ili nalog, ali se ne može poistovjetiti sa onim što poznajemo pod pozitivnim pravom. Upravo suprotno, Nancy smatra da kategorički imperativ proizlazi iz čovjekove slobode te se suprotstavlja uspostavljanju poretka ili reda, i u koliziji je sa zakonom ili pravom (Nancy, 2003: 140). Dok zakon / pravo opstruira slobodu, kategorički imperativ, kao pojedinačno djelovanje, proizlazi iz slobode. Prema Nancyju, imperativ je način na koji se stvara ono što se naziva razdjelovljena zajednica, jer on istovremeno djeluje na razinama pojedinačnog i općeg. Upravo zbog svog univerzalno-partikularnog karaktera imperativ se opire nadmoći i dominaciji, opstruira fiksni identitet članova zajednice.

Zapravo, imperativ ne pripada božanskoj ili idealnoj sferi, nego područjima ljudskog stvaralaštva i moralnosti. Ovdje treba razumjeti da Nancyjeva teorija naglašava značaj singularnog pluralnog postojanja koji podrazumijeva da je svako biće, po istoj matrici kao i kod H. Arendt, određeno svojim postojanjem u zajednici. Kao takvo, biće nema stalan niti čvrst, nego fluidan identitet koji je određen situacijama. Dakle, na sličan način kao i Ernesto Laclau i Chantal Mouffe, Nancy tvrdi da je nemoguće živjeti stabilnim identitetom, jer ne postoji jedna, već mnoštvo zajednica koje nisu i ne mogu da budu homogene, jer se nalaze u svijetu koji određuje mnoštvo smislova. Upravo zbog postojanja mnoštva pojedinaca, te pojedinca kao mnoštva, nemoguće je da postoji jedna naredba koja bi važila kao univerzalni zakon. Nijedan imperativ ne može pod svoju kontrolu da stavi mnoštvo. U tom smislu, imperativ nije zakon i ne može da bude zakon koji podređuje, nivelira i poništava singularnost. Naprotiv, imperativ poštuje mnoštvo. Stoga se treba okrenuti prema razumijevanju jednog situacionog imperativa, imperativa odgovornosti prema drugom, drugom kojem odgovaramo kao apsolutnom drugom, prema čijoj drugosti smo poslušni i odnosimo se s poštovanjem. Zapravo kategorički imperativ iz Nancyjeve perspektive može da se čita kao ono što opstruira sjedinjenje i simetriju, a tjera na poštovanje prema drugom.

Za Nancyja imperativ je kategorički, jer ne povlači pitanje svoga sadržaja, kao ni posljedica. “Imperativ ne uključuje ni nagradu ni sankciju” (Nancy, 2003: 138). Imperativu ne prethodi neki zakon, niti je to skup naredbi, već, kao takav, pretenduje na stvaranje opšteg ili univerzalnog zakona. Zakon se proizvodi u momentu djelovanja i iz tog razloga imperativ je svaki put

inauguralan, jer propisuje da konkretno djelovanje bude *utemeljujući* akt zakona.

Prema Nancyju (2003: 141) imperativ nije ni prijetnja ni obećanje, što nam ukazuje na to da iz imperativa ne proizlazi nikakav sud o posljedicama tog djela. Dakle, imperativ ne zna ništa o počinjenom djelu, niti upućuje na posljedice djela, nego samo naređuje. Osim toga, imperativ je za Nancyja stvaralački ili, kao što je već rečeno, inauguirajući, jer svaki put nanovo uspostavlja zakon. Budući da samo kaže “djeluj”, bez posljedica i svrhe, imperativ je neproračunat i neprogramiran. Sve u svemu, imperativ je djelovanje koje nas progoni i kojim ne upravljamo. Također, imperativ nije ni metafizička instanca, jer se stalno uprisutnjuje kroz naše djelovanje. Istovremeno, kroz naše djelovanje se inauguriira opći zakon. Iz tog razloga, naše moralno djelovanje je genijalno, izvorno, inauguralno, jer svaki put stvara zakon. Imperativ nema odnos prema zakonu u klasičnom smislu, jer ne poznaje sankcije. Nancy smatra da Kantov imperativ nema veze s budućnošću, niti s prošlošću, on jednostavno kaže “djeluj tako da...” te u tom smislu figurira kao stalna sadašnjost. Kada imperativ kaže “djeluj”, to djelovanje je otvoreno, jer ne traži poslušnost, već mišljenje. To je, prema Nancyju, imperativ da se misli o tome šta je to što u datom momentu treba da bude univerzalno mišljenje. U tom smislu, imperativ je poziv na mišljenje. On ima univerzalnost jer se propisuje za svaku egzistenciju, ali istovremeno traži od svake egzistencije da kreira, stvori, producira i misaono izvede ono što može i treba da vrijedi općenito.

Treba napomenuti da imperativ ne propisuje neko konkretno djelovanje, nego djelovanje kao takvo. U tom smislu, imperativ proizlazi iz čovjekove slobode, jer nije vođen određenim programom, nego je, kao što je već ranije rečeno, neproračunljiv. Zapravo, kao takvo, djelovanje koje proizlazi iz kategoričkog imperativa je samo sebi svrha. Slobodno djelovanje je, kao samo sebi cilj ili svrha, inicijativa ili početak bez svrhe (Nancy, 2003: 143). Upravo iz definicije moralnog djelovanja koje nema drugu svrhu do samog moralnog djelovanja proizlazi Nancyjevo razumijevanje slobode kod Kanta. “Sloboda se kod Kanta ne pojavljuje kao *pitanje*, već kao *realnost* ili kao *činjenica*” (Nansi, 2008: 29).

Nancy nas upućuje na vrlo značajno pitanje relacije između moralnog i pravnog zakona kod Kanta. Naime, Nancy kod njega uočava zakon svih zakona, a to je zakon dužnosti. Takav zakon je iznad svakog posebnog pozitivnog zakona, iznad svakog posebnog sadržaja, koji nam konkretno govori “ponašaj se ili djeluj tako i tako...”. U tom smislu, iznad ili s onu stranu svakog prava stoji zakon dužnosti, koji nije propisan, ali se upisuje ili uprisutnjuje pri

svakom našem moralnom partikularnom-univerzalnom djelovanju, pri svakom poštovanju kategoričkog imperativa. “Zakon dužnosti nije pojedinačni zakon; to je zakon zakona, prije svakog zakonodavstva (*legislation*) i mnogo stariji od bilo kojeg zakonodavnog subjekta. To je, paradoksalno, zakon bez zakona” (Kant, 2003: 146). Zapravo Nancy nam pokazuje da se Kant može čitati kao mislilac dekonstrukcije pozitivnog prava i klasične političke teorije. Kantova teorija, iz perspektive Nancyja, pokazuje da naredba nema veze sa moći i autoritetom i da može da bude produkt slobode. Upravo se ovdje možemo nadovezati na Nancyjeve teorije o zajednici i singularnom pluralnom bitku. Naime, Nancy pokazuje da Kant insistira da egzistenciju razumijeva kao heteronomnu, jer je određuje moralna odluka, a odluka koju donosi i koja mora imati univerzalno važenje, uvijek je drugačija. To nam govori još jednu važnu stvar, a ta je da se univerzalnost kao takva mora odbaciti, jer ona nameće jednu ideju koju svi moraju slijediti. Univerzalnost se mora razumjeti prvenstveno kao nametnuta i zbog toga je u koliziji sa idejom zajednice i singularnog pluralnog bitka. Naime, Nancy smatra da Kanta treba čitati kao mislioca bestemeljnosti, neprogramiranosti i nesvrhovitosti, što je u suštini u korelaciji sa koncepcijama razdjelovljene zajednice. Naime, nijedno biće zajednice ne može se poistovjetiti sa zajednicom, jer ima slobodu volje, koja je svagda drugačija, ali i koja pretenduje na univerzalnost. Stoga je pojedinac mnoštvo ili singularna pluralna egzistencija, koja se ne da podvesti pod nasilje univerzalnosti. Iz tog razloga, Kant je kod Nancyja, kao i kod Lyotarda, kritičar univerzalnosti, kao nametnutog oblika življenja, koje ne prihvata pojedinačnost.

Zaključak

Kao što se može vidjeti, za Lyotarda i Nancyja Kant je u razmatranju pitanja zajednice ravnopravan i važan sagovornik. Iz svojih vlastitih teorijskih uvida, oba autora smatraju da zajedništvo ne može da postoji. Prema Lyotardu, svaki pokušaj kreiranja zajedništva dovodi u pitanje mnoštvenost same zajednice. Ako se zajednica poziva na porijeklo, to porijeklo se uvijek može objasniti kao jedna u nizu jezičnih igara. Svaka zajednica je zasnovana na prijeporu između saznanja i dužnosti, između teorijskog i estetskog te između prava i politike. Naše znanje ne može da utemelji naše etičko djelovanje, činjenice ne mogu da zasnivaju vrijednosti i, na koncu, pravo ne stoji u temelju politike. Stoga je zajedništvo kao čvrst i koherentan skup subjekata okupljenih oko zajedničke ideje nemoguće. Moguća je samo estetska zajednica promatrača

konkretnog događaja i pretpostavka da će taj događaj biti vjerovatno univerzalan. Na sličnoj matrici piše i Nancy kada tumači Kanta. Njegova ideja je da se Kant može čitati kao mislilac singularnog pluralnog ili razdjelovljene zajednice, jer razumijeva pojedinca kao onog koji donosi uvijek posebnu moralnu odluku koja, kao i kod Lyotarda, pretenduje na univerzalno važenje. Za Nancyja je najbolji primjer singularnog pluralnog Kantov kategorički imperativ, koji pokazuje da je čovjekovo postojanje, prije svega, slobodna samonametnuta dužnost da mislimo i odlučujemo u svakoj pojedinačnoj situaciji. Ili, preciznije, Nancy nam pokazuje da je pojedinac kod Kanta zapravo heteronoman, jer je svaki put u svom djelovanju drugačiji, i on se upravo zbog kategoričkog imperativa, koji ga kao sablast progoni, ne može podvesti pod univerzalnost ili neku opštu ideju.

Literatura

- Kant, I. *Um i sloboda. Spisi iz filozofije istorije, prava i države / Immanuel Kant, izbor*, Časopis Ideja, Beograd 1974.
- Kant, I. *Zasnivanje metafizike morala*, BIGZ, Beograd 1981.
- Kant, I. *Osnivanje metafizike ćudoređa*, Feniks, Zagreb 2003.
- Liotar, Ž.-F. *Raskol*, IK Zorana Stojanovića, Novi Sad 1991.
- Malpas, S. *Jean-Francois Lyotard*, Routledge, London 2003.
- Nancy, J. L. *A Finite thinking*, Stanford University Press, Stanford 2003.
- Nansi, Ž.-L. *Iskustvo slobode*, Beogradski krug, Beograd 2008.
- Piché, C. The Philosopher-Artist. A Note on Lyotard's Reading of Kant, *Research in Phenomenology* 2, 1992, 152–160.



KANT BETWEEN DIFFEREND AND SILENT COEXISTENCE

Summary: The paper deals with the impact that Immanuel Kant's theory had on contemporary political philosophy, and especially on the postmodern understanding of the concept of community. The work places special emphasis on the works of Jean-François Lyotard and Jean-Luc Nancy, as well as their relationship to Kant's ethical-political theory. Kant's thought played a significant role in the formation of their views on community, togetherness and identity. According to Nancy and Lyotard, Kant's terms categorical imperative and reflective judgment can be understood as a critique of the concept of universality. Lyotard sees in Kant's philosophy of disinterested Este court the foundations for criticism of universalism and community based on power, authority and subordination to higher goals. On the other hand, Nancy sees the idea of freedom and incommensurability in Kant's conception of the categorical imperative. In Kant, he, like Lyotard, sees a critique of every form of authoritarian order. The common thought of these two thinkers is that Kant can be understood not only as a critic of universalism, but also as an advocate of community based on plurality and difference.

Keywords: categorical imperative, aesthetic community, French Revolution, the Differend, freedom, heteronomy, singular plural



O KANTOVOM POJMU DUŽNOSTI I ŠARČEVIĆEVOJ ETICI ODGOVORNOSTI U KONTEKSTU SAVREMENIH ETIČKIH IZAZOVA

*Esko Muratović**

Sažetak: Da se u povijesnome hodu promjena za napredak čovječanstva – norme i vrijednosti iznovno ovjeravaju, svjedoči nam ne samo dinamika razvoja ljudske svijesti i evolucije društva već i značenje, a nadalje aktualizacija pojmova dužnosti i odgovornosti. Stoga u ovom radu želimo da ukažemo na sponu i povezanost pojma dužnosti s konceptom odgovornosti unutar značenja i značaja u Kantovoj etici dužnosti i etici odgovornosti Abdulaha Šarčevića, kao i posebnosti etičko-epistemičkih specifikuma ovih moralno-filozofskih svjetonazora. Iako je Kantu svojstven moralni monizam u okviru njegove deontičke etike, a kod Šarčevića je unutar njegovog etičkog pluralizma dominantan koncept odgovornosti koji proizlazi iz principa djelovanja, oba ova humanistička svjetonazora posjeduju normativitete koji su u nekim važnim segmentima podudarni, a ono što im je posebno zajedničko jeste odgovornost za svijet. Iako je Kantova filozofska misao u svojoj cjelovitosti temeljito uticala na razvoj čovječanstva, čime se mijenjao i konceptualni okvir različitih nauka i njihovih postignuća u razvojno-civilizacijskim tokovima svijeta života, naš zadatak se ogleda u tome da se uporede, obrazlože i epistemičko-etički valorizuju postignuća ova dva koncepta za jedan pokušaj humanističkog markiranja njihovih dometa unutar moralno-etički konstitutivnog konteksta i mogućnosti ocrtavanja njihovog filozofsko-povijesnog utemeljenja kroz magistralne izazove savremenog svijeta života.

Ključne riječi: Immanuel Kant, Abdulah Šarčević, moralni monizam, etički pluralizam, etika dužnosti, etika odgovornosti

Uvod

Na to da se moralnim normama i vrijednosnim predstavama treba pristupati kroz razumijevanje smisla ljudskog postojanja i čovjekove vlastite prirode upućuju nas smjernosti oblikovanja i održanja života prema ideji sklada čovjeka i svijeta, imajući u vidu da je težnja ka humanističkom društvu nezamisliva bez ideja slobode i emancipacije. Stoga nam duboka povezanost filozofije s razumijevanjem povijesnog života i njegovih iskustava kazuje da filozofija ne samo da interpretira metafizičke i umske probleme već i njihove

* JU Gimnazija Stojan Cerović, Nikšić, esko.muratovic@t-com.me

empirijske aspekte, tragajući za novim mogućnostima i drukčijim izvjesnostima. Tako se u svojstvu poštene samosvijesti koja se suočava s empirijskom stvarnošću javlja *ideja* kao generator promjene i impulsa, kao prisutna sila, čak i kada je skrivena u svojoj sjeni, otkrivajući da nije samo sredstvo za samorazvijanje i samopotvrđivanje. Umjesto toga *ideja* poziva na *odgovornost*, usmjerava na *dužnost* unutar opšteg povijesnog toka, ukazujući na izokrenutost *ideje* i izopačenost *dobrog* i *istinitog*.

Razotkivanjem dubljih istina i osvjetljavanjem nove mogućnosti razumijevanja svijeta filozofija ima kritičku funkciju u povijesti, što kazuje da ona nije pasivna disciplina, već aktivni sudionik u oblikovanju povijesnog toka posredstvom interpretativno-kritičkih diskursa kojim se oblikuje ljudsko iskustvo. U tom smislu: “Ova simbolika protivurječnosti izbija danas između savremenog toka povijesti i filozofije kao humanizma. Između božanstva sile i morala, otuđenja i slobode. (...) I mi danas kao nekada Hegel moramo sumnjati u moć, sposobnost ideje humanuma i dobra da pobijedi savremeni tok poroka, izopačenosti i potuđenja. Povijest se dešava poput bajke, kojoj ona samo povjerava svoje nade, tajnu života, žudnju za utopijom humanuma, dobra, nerepresivnog lika zbilje.” (Šarčević, 1971: 216).

Zasebno mjesto i važnost, koliko u povijesnom smislu, toliko i u kontekstu savremenih etičkih izazova, ima Kantov koncept ethosa dužnosti i Šarčevićev ethos odgovornosti. Dok je Kantova kritička misao najprije usmjerena prema metafizici i prirodnim naukama, kod Šarčevića je kritika najprije usmjerena k antropocentrizmu, logocentrizmu i empirizmu, scijentizmu i tehnicizmu – sve u liku evropocentrizma; njihovi filozofsko-kritički diskursi vrhune u moralno-etičke svjetonazore jednog kontemplativnog pristupa svijetu života. Stoga je potrebno ukazati na relate Kantovog zasnivanja morala na obaveznosti i dužnosti za pravdu i na Šarčevićevo etičko-humanističko traganje za smislom i istinom. Da teorijski djelokrug prati moralna senzibilnost, kod Šarčevića se otkriva u konstantno otvorenom nalogu k sprovođenju humanog i moralnog života, jer samo u “etičkoj sferi čovjek prekida onaj krug pasivnog reflektovanja sebe sama u beskrajnu mogućnost, i konačno dospjeva u slobodnu i produktivnu mogućnost da sve svoje latencije, sve svoje bezbrojne darove razvija ‘u unutrašnjem poretku i harmoniji’. Tek tada postaje čovjek i individuum ujedno: u jedinstvu i cjelini.” (Šarčević, 1974: 250). Osim toga, kako uočava Mile Babić (2009: 397), u svom kritičkom suprotstavljanju monizmu moderne i heterogenom pluralizmu postmoderne Šarčević pokazuje da je izričito protiv mnogih oblika mišljenja koji su svaki za sebe monolitni i nesposobni za komunikaciju, imajući u vidu da se današnji procesi sporazumijevanja

među ljudima zasnivaju na intersubjektivnoj ravni, što stvara mogućnosti da gradimo odnose s drugima, svijetom i idejama.

Dok Kantove teze i zaključci u svojoj cjelovitosti pokazuju ne samo “heurističku snagu u aktualnim svjetskopovijesnim okolnostima” (Jurić, 2010) već i temeljit uticaj na razvoj čovječanstva, čime se mijenjao i konceptualni okvir različitih nauka i njihovih postignuća u razvojno-civilizacijskim tokovima svijeta života, kod Šarčevića se, kao i kod Kanta, razumijevanjem moralnog odnosa kao dobrog ponašanja, koje je istovremeno odgovorno, jer je određeno unutrašnjim kvalitetom htijenja, sama moralnost uzima kao *obaveznost* – da se ostvarivanjem smisla dopre do bitnih komponenti vlastitog ophođenja kao *samoodgovornosti* kojom se može uticati ne samo na zbivanja već i na unutrašnju čovjekovu nastrojenost, na moralno-etički-djelatnu riješenost k iznovnom dosezanju *smisla*.

Naš zadatak se ogleda u tome da se u najbitnijim aspektima uporede, obradilože i epistemičko-etički valorizuju postignuća ova dva koncepta za jedan pokušaj etičko-humanističkog markiranja njihovih dometa unutar ne samo moralno-etički konstitutivnog konteksta ocrtavanja njihovog filozofsko-povijesnog utemeljenja već i konteksta savremenih etičkih izazova, te odredi u kojoj su mjeri ovi moralno-etički svjetonazori ustvari *etike konkretizujućeg djelovanja* u savremenom svijetu života.

O humanističkim dometima Kantovog moralnog monizma i Šarčevićevog etičkog pluralizma

Imajući u vidu da se istinski humanum može pratiti samo u širem kontekstu smisaonosti, s porukom da se bez promjene i napora ne može oblikovati svijet života, i Immanuel Kant i Abdulah Šarčević se shodno povijesnom trenutku vremena bave krizom svijeta ne samo u nastojanju rehabilitacije čovjeka kao umnog bića već i da se preko njihovih koncepcije dužnosti i koncepcije odgovornosti za onovremena, ovovremena i buduća promišljanja dođe do razumijevanja čovjekovog mjesta i položaja u svijetu. Kant je nagovještajem svoje povijesno-profetski-anticipirajuće strepnje za buduću kazao da ćemo biti svjedoci šta čovjek radi sebi i da ćemo tek biti svjedocima onog što je čovjek spreman da radi od sebe.

Gledajući na čovjeka kao biće koje u savremenim okolnostima prebiva u *iskonskom* i *slobodnom*, Šarčević ukazuje na to da smo u svom djelovanju uvijek pred izborom: da li će ono postati dehumanizovano gubljenjem ovih

inherentnih kvaliteta, ili bi trebalo biti na liniji održavanja moralnih vrijednosti i etičkih principa. Na osnovi jedinstva čulnog i inteligibilnog svijeta, kako ističe Kant, za humanum ljudskog bića “Moralni zakon je svet (nepovredljiv). Čovek je, istina, dosta ne-svet, ali mu čovječnost u njegovoj osobi mora biti sveta.”¹ Prema tome, samopojavljivanje stvari – u čovjeku, prostor je humanuma. U izvornom smislu, kaže Šarčević, humanum ne odražava naprosto etički ili psihološki fakticitet, već je kao čin i postojanje – najviša mogućnost: osnov za sve ono djelatno, misaono, ono što se osjeća i opaža, ono u nadanju i ljubavi, da se vidi ono nevidljivo i najdublje, da se kao praiskonsko i univerzalno – re-presentuje. Posredstvom čovjekovog stvaralačkog odnosa u svijetu i svijeta u čovjekovom tvorenju sve se dovodi do mjere i istine u dvojnomo zbivanju (*Omne ens est verum*): postojanje čovjeka za svijet i svijeta za čovjeka.

Propitivanje mogućnosti i granica čovjekovog obzirenja kod Kanta se reflektuje na etiku dužnosti unutar svijeta djelanja, dok se kod Šarčevića, pored njegovih drugih etičkih pogleda (Muratović, 2019a: 8–9), to odražava u ethosu odgovornosti za ovaj svijet.² Inače, kod Šarčevića je prisutan stav da se čovjek u svim komponentama vlastitog djelovanja najprije treba osloboditi balasta o unaprijed potenciranoj kauzističkoj i formalnoj mogućnosti rješenja svake moguće situacije. Stoga, u dobu megakrize svijeta, kako naglašava Šarčević, na svaku etiku treba gledati kao na etiku odgovornosti.³ Zajedničko svojstvo i svojevrsno polazište ova dva etička koncepta – dužnosti i odgovornosti – jeste um kao *moralni um*. U tom smislu se i zadatak praktičkog

¹ Kant nadalje kaže: “U celom svetu se sve ono što čovek hoće i nad čim vlada može upotrebiti i jednostavno kao sredstvo; samo čovek, a s njim i svako umno stvorenje, jeste svrha sama po sebi. Naime, on je na osnovu autonomije svoje slobode subjekt moralnog zakona koji je svet. Upravo je zbog te autonomije svaka volja, čak sopstvena volja svake osobe usmerena na nju samu, ograničena na uslov saglasnosti sa autonomijom umnog bića – da ga, naime, ne podvrgava nikakvom cilju koji nije mogućan prema nekom zakonu što bi mogao da proizlazi iz volje samog subjekta koji trpi, da se, dakle, subjekt nikada ne upotrebljava samo kao sredstvo, nego jednovremeno kao svrha. S obzirom na umna bića u svetu kao njena stvorenja, mi ovaj uslov s pravom pridajemo čak i božjoj volji, budući da on počiva na njihovoj ličnosti, usled čega su ona jedino svrhe same po sebi.” (Kant, 1979: 105).

² U okviru Šarčevićevih etičkih aspekata njegov *ethos odgovornosti* se simultano grana u: etiku prirode, ekološku etiku, etiku nauke, etiku nuklearnog mira, etiku odgovornosti za Drugoga i novu etiku odgovornosti za očuvanje života i svijeta. Sve ove etike kod Šarčevića se nadovezuju na etiku prirode i ekološku etiku, dočim su i drugi njegovi etički aspekti u bliskoj povezanosti s njegovom etikom odgovornosti, pri čemu se misli prije svega na njegove: filozofsku etiku, komunikativnu etiku i etiku ljudskih prava. (V. u: Muratović, 2019a; up. Muratović, 2020; 2022a)

³ Kroz pitanja odgovornosti u opštem smislu, Šarčević tematizuje pitanja makro, globalne odgovornosti; riječ je o etici odgovornosti, kao jednim od najvažnijih etičkih aspekata Šarčevićeve koncepcije humanizma, u težnji prema ostvarenju ideje čovjeka, “koja pretpostavlja osjećanje odgovornosti i slobode, prije svega za odgovornosti za budućnost i buduće naraštaje” (Šarčević, 2007a: 7–8).

uma kod Kanta usmjerava k zakonodavno-moralnom zakonu dužnosti, koji je etički samoultimativan stav o ljudskom dostojanstvu i čiji je cilj borba za pravo dobro. Kao neposredno zakonodavan, čisti um je praktički um, kako Kant (1979: 54) i izvodi svoj zaključak: “Čisti um je sam za sebe praktički i daje (čovjeku) sveopšti zakon koji nazivamo *moralnim zakonom*.” Stoga se čovjekova dužnost najprije ogleda u poučavanju vlastitog razuma, kultivisanju svoje savjesti o tome šta je dužnost ili šta nije, što prema Kantu (1993: 204) nalaže da čovjek “mora imati poštovanje pred zakonom u samom sebi, da bi mogao zamisliti makar i jednu dužnost.”

Za razliku od Kanta, distanciranjem od svakovrsnih povijesno-kulturnih redukcionizama i etičkog relativizma kod Šarčevića (1986: 358) umski se pristup vezuje za dostojanstveno ljudsko postojanje: “Filozofsko mišljenje – kao način mišljenja uma samog – i danas jest na drukčiji način nego nekada: kritika, otpor situaciji u kojoj je sve izraženije potiranje ili uklanjanje individuuma, umnosti i slobode, kao pokušaj mišljenja da se odupre raznovrsnom totalitarnom gospodstvu koje uništava slobodu i ljudsko dostojanstvo, vrijednosti dostojne da se žive.”

S druge strane, prema epistemički korelativnom saživljavanju teorijskog i praktičkog uma stoji jedna od Kantovih (1979: 47) ključnih rečenica: “U praktičkom zakonu um neposredno određuje volju, a ne posredstvom osećanja zadovoljstva ili nezadovoljstva koje se umeće između toga dvoga, čak ni izazvanog ovim zakonom; i samo to što on kao čisti um može da bude praktički, omogućuje mu da bude zakonodavan.” Otuda slijedi i njegova ideja javne upotrebe uma.⁴ Kako kaže Milenko Perović (2013: 64): “Praktička filozofija i etika imaju svrhu da se kao pojmovno znanje vrate u praktički život i omoguće njegovo bolje odvijanje.”

Dok je Kantu svojstven *moralni monizam* u okviru njegove etike, kod Šarčevića je prisutan *etički pluralizam* unutar njegovog koncepta humanizma,⁵ pri čemu etika odgovornosti koja proishodi iz principa djelovanja čini da oba ova humanistička svjetonazora posjeduju normativitete kojima je zajednička *odgovornost za svijet*. Da bi se to razumjelo, Šarčević (2000: 318) navodi da je Kant “podijelio svijet na materijalni i duhovni, a ovaj posljednji uzeo kao bitni i istinski svijet. On je, zacijelo, poricao teorijsku spoznaju ‘stvari po

⁴ “Evidentno je da javna upotreba uma pretpostavlja određenu autonomiju pojedinca koja se može ostvarivati u političkoj zajednici slobodnih građana, što implicira povezanost teorijskog znanja i praktičnog djelovanja, pri čemu se interes uma pojavljuje kao interes čovjeka za ličnim samoopredjeljenjem i samoostvarivanjem. Prosvjećivanje se ovdje manifestuje i kao pravo na slobodu govora i pisanja, odnosno kao djelovanje u skladu sa određenim ulogama, pravilima i dužnostima.” (Gvozdenović, 2017: 28)

⁵ Više vidjeti u: Muratović, 2019a; 2020; 2021; 2022; 2022a.

sebi' (Ding-an-sich), inteligibilnog, nadosjetnog svijeta, ali je mislio da mi kao moralna bića pripadamo bitno tome svijetu", kaže Šarčević, "a to znači da etika na svoj i jedini način nosi u sebi metafizičko znanje. Sam Kant je isticao 'objektivitet' svijeta, nužnost zakona uzročnosti, koji vlada u prirodi, i nužnost moralnog zakona koji vlada u ljudskom svijetu." Pored toga, Kantov monizam jednim dijelom treba posmatrati u svijetlu njegovog *personalizma*, jer se vrijednost individue apriorizuje moralno-razumskom prirodom koja se poopštava zadobijanjem *univerzalnog statusa*.

Etika odgovornosti, koja se distancira od diobe prirode, prirode čovjeka i izvanljudske prirode, svoju izvornost duguje metafizici koja se pita o bitku: o čovjeku i prirodi, o svijetu i životu. Uz etički relevantna znanja o prirodi, moralni apriorij je naša zapitanost: šta priroda ustvari nama znači, pri čemu obrazlaganje koncepta prirode prema Šarčeviću (1988: 176) treba da "vodi do osnova životnog svijeta, sociokulturnih oblika života koji se javljaju samo u pluralu. Važno je samo da mi još pojam prirode stiliziramo dvostruko: znanstveno-tehnički, estetski i etički." Stoga, kao reaktivan fenomen, – etika odgovornosti je kontekstna u odnosu na planetarne ekološke i društvene probleme i prema Šarčeviću je nužno vezana za naše sadašnje akcije i njihove dugoročne posljedice na opstanak ljudskog roda i stanje biosfere, čime on naglašava da moramo preuzeti odgovornost za budućnost, što uključuje odgovornost prema prirodi u cjelini. Na taj način ova etička pozicija u fokus stavlja i korelaciju između moći i odgovornosti. Racionalno i moralno raspoloživa moć inherentno vodi k odgovornosti, dočim se u njihovoj (ne)potrebujućoj saupućenosti mora osigurati budući opstanak ljudskog roda svjesnim i moralnim pristupom u donošenju odluka, imajući u vidu "činjenicu da moć i opasnost u čovjeku i izvan čovjeka, u izvanljudskom, čine neophodnom i očiglednom jednu novu etiku. Ona se otkriva, prije svega, kao dalekosežno Ne svakom nebiću. Ovo je tačka na kojoj se uočava nedovoljnost stare etike, deficijentnost etike bliske sfere međuljudskih odnosa." (Šarčević, 2007a: 29). Nova etika odgovornosti na nov način pojašnjava Aristotelovu teleologiju, pri čemu je potrebno imati u vidu Jonasovo učenje o tome da "svaki život polaže pravo na život, pravo koje bi trebalo na svaki način poštovati" te u tom smislu princip odgovornosti sadrži obrazac ne-recipročne odgovornosti i dužnosti koja uključuje "odgovornost roditelja prema djeci, državnika za dobrobit, slobodu i sreću njegovih sugrađana" (Šarčević, 2007a: 40–41). Šarčević (2007a: 40) ovdje zaključuje: "Odgovornost nalaže etiku očuvanja čovječanstva, ideje čovjeka a time, naravno, i ideje dostojanstvenog života, prava na svakovrsno otjelovljenje u svijetu, prava na izraz." Osim toga,

Šarčevićev ethos odgovornosti humanistički-neizostavno uključuje ethos ljubavi, “koji nam služi da u svojem mišljenju prepoznamo, određujemo i, u sretnim okolnostima, pregorijevamo fundamentalizam”, jer je “zadaća filozofije anti-fundamentalistička; i u jednom izvornijem smislu da se udaljavamo od prethodne pozicije, jer smo sposobni da vjerujemo da postoje dobri razlozi za njeno opovrgavanje” (Muratović, 2022a: 90; usp. Šarčević, 2003: 41). Ethos ljubavi je nesavladiva uzdanica koja ne podliježe metafizičkoj prinudi.

Iz navedenih komparacija se može izvesti zaključak da i Kantov moralni monizam i Šarčevićev etički pluralizam kao humanistički svjetonazori posjeduju vrijednosno-normativni karakter, čije se polazišno opravdanje treba tražiti u mogućnosti čovjekovog autonomnog upravljanja vlastitim životom. Naime, dok se kod Kanta naglašava potreba za moralnim činjenjem, pri čemu je djelanje pokrenuto namjerom da se uvijek slijede moralni zakoni, to jest da se iz poštovanja dužnosti slijedi namjera na tom putu, kod Šarčevića (2003: 7–8) je naglašena težnja k ostvarenju ideje čovjeka, “koja pretpostavlja prije svega osjećanje odgovornosti i slobode, za budućnost i buduće naraštaje”.

Stoga i Kantov moralni monizam i Šarčevićev etički pluralizam u okviru kojeg se ethosu odgovornosti pri-daje posebna važnost, nose punoću moralne apelativnosti za jednu etiku dostojanstva – oko toga šta je najbolje za ostvarenje dobra. “Dobro koje izabirem nije dobro, ukoliko nije dobro za sve.” (Šarčević, 2005d: 218) S obzirom na to da se čovjek upušta u istinska pregnuća s ciljem da bude dobar, bez obzira na sticanja dobrobiti ili ne, on je moralan, jer u svom djelatnom egzistiranju nadilazi ono za što iščezne smisao djelovanja. Tajna morala i njegovog paradoksa je u tome da se mora zaboraviti sopstvo zbog stvari: “Dobar čovjek nije onaj koji je sebi učinio dobro, nego onaj koji je učinio dobro zbog njega samog. Međutim, to dobro je stvar u svijetu, čak stvar svijeta. Moralnost nikad ne može samu sebe imati kao cilj.” (Jonas, 1990: 122) S druge strane, ono što je kod Kanta određujuće za moralno djelanje, za njegovu ispravnost ili neispravnost, ukazuje nam na pokretačku ulogu volje, pri čemu “sama po sebi dobra volja ne smije doduše biti jedino i čitavo dobro, ali mora ipak biti najviše dobro i uvjet svemu ostalome” (Kant, 2003: 14). Naime, dobra volja je izraz autonomije volje, a autonomija volje počiva na pretpostavci bezuslovne slobode. Bezuslovna sloboda mjeri se bezuslovnom odgovornošću. Međutim, čini se neophodnim ukazati na prisutnu tendenciju sužavanja odgovornosti u Kantovoj etici dužnosti na onaj obim koji je potpuno i uvijek u našoj moći raspolaganja unutrašnjim kvalitetom volje, pri čemu smo odgovorni za nju, kao što smo u stanju kontrolisati i predvidjeti učinke djelovanja, za koja smo također odgovorni.

Nadalje, u konceptualnoj ravni, drugo bitno zajedničko polazište kod ova dva filozofska velikana jeste poimanje *slobode* i *smisla* – kako kod Kanta, tako i kod Šarčevića. Naime, ukoliko sloboda nije uvijek i iznova – nova svijest kojom čovjek spoznaje vlastite (za)postavljene mogućnosti – kod Kanta, i nove mogućnosti kod Šarčevića, ona biva najzahtjevniji povijesni izazov za čovjeka i savremeni izazov čovječanstva.⁶ Bez takvog stanja u svijetu svako kazivanje o humanosti i solidarnosti, svaki govor o ljudskim pravima i toleranciji ostaje naprosto opravdanje postojećeg. Osim djelovanja i činjenja, sloboda postoji i u odgovornosti. Sloboda i pravo na slobodu, kao neopozivo čovjekovo pravo na dostojanstvo i nezavisnost, konstituenti su jedinstva humanuma i ethosa odgovornosti. Kao što duhovno poimanje slobode, prema shvatanju Jaspersa (1991: 277), predstavlja čovjekovu nezavisnost od spoljašnjeg svijeta, iako se “izvršava u voljenom saglasju sa stvarnošću”; mi nismo u posjedu slobode, smatra Šarčević, jer se ona niti prisvaja, niti gubi:

Iskustvo potvrđuje da je ona također svagda drukčija, da ima svoju gramatiku, sintaksu i semantiku. To bi značilo da svako može steći slobodu, prije svega, slobodu mišljenja na ne-izričit način u stalnom nadilaženju samovolje, nasilnog napretka, razvijanja kulta, njegove “sekularizacije” mistične i filozofski apsolutne svijesti. Svaki pojedinac stiče slobodu na dvostruk način: u neprekidnom nadilaženju ovog protivništva u nama samima, u našim predstavama i pojmovima, predrasudama i interesima, kao i u javnom ophođenju. Kada se problem slobode postavi u toj egzistencijalno-filozofskoj perspektivi, onda spoznajemo da sa svakim duhovnim činom povezujemo odgovornosti za slobodu čovjeka, svakog pojedinca. (Šarčević, 2005c: 94)

Kao uslov mogućnosti za svaku kulturu, za sve drugo i drugačije, sloboda je temeljni princip⁷ koji čini “etičku osnovu nove svjetske civilizaci-

⁶ Da mnoštvo etičkih pitanja kreće u stvari od zaborava prirode u Šarčevićevoj pluralistički mišljenoj etici govori nam njegov predlog za sažimanje bitnih iskustava savremenog, transmetafizičkog mišljenja, pri čemu kaže “da je neophodno na diferenciran način i, dakako, dovoljno radikalan, kritički promisliti filozofiju svijesti i filozofiju subjektivnosti, koja se oblikuje i u mediju vlastite samo/negacije i samo/kritike; da je potrebno znati da je smještanje istine u izvjesnost i samoizvjesnost uma, u ‘predstavljanju’ i ‘videnju’, u subjektivnosti, ako govorimo novovjekovnim jezikom, još uvijek povijesno otvoreno: u pozitivnom i negativnom smislu; da još sebi nismo postavili pitanje o dijalogu tehnike i znanstvenog ethosa, o moralnoj odgovornosti za mogući optimum tehnički raspoloživog i tehnički sačinljivog; da još nismo spoznali prinudu tehnikabilnog uma, zapravo monolog jezika planetarne tehnike kao svjetske zajednice, u kojoj dominacija tog jezika znači da smo pristali na ravnodušnost prema ljudskom tijelu, prema životu, starosti i smrti, znači da smo pristali na muk, na samoponiženje, da budemo sužnji bitka koji se premjestio u tehnički raspoloživo i predstavljivo; da izbavljenje čovjeka i prirode na osnovi suvremene tehnike, perfektno tehničiranog svijeta, koji je odavno kolonijalizirao sam svijet života, treba da ga ponizi, da ga pretvori u čudovište.” (Šarčević, 2007: 295–296)

⁷ Govoreći o slobodi iz drugih perspektiva Šarčević kaže: “Ja spadam među one koji misle da je sloboda ljudski apriori, da je ona ne samo otvorenost prema svjetovima i kulturama, kao stilovima prakse života

je” (Šarčević, 1998a: 58). Za živototvorni moral je neophodno ontološko očitavanje moralnog zakona i stvarnosne slobode, kao i njihove saupućenosti na praktičkom planu, s čime nas Kant upoznaje na samom početku svoje *Kritike praktičkog uma*:

...da je sloboda svakako *ratio essendi* moralnog zakona, a da je moralni zakon *ratio cognoscendi* slobode. Jer, ako moralni zakon ne bi u našem umu ranije bio jasno mišljen, onda nikada ne bismo smatrali da imamo pravo da *pretpostavimo* tako nešto kao što je sloboda (iako ona sebi ne protivreči). Međutim, kad ne bi bilo slobode, onda se moralni zakon u nama uopšte *ne bi mogao da sretne*. (Kant, 1979: 26)

U praktičkom smislu, s jedne strane, sloboda kantijanski mišljena u kontekstu dužnosti je imanentne naravi; u teorijskom smislu ona je nadasve transcendentna, jer nije naprosto uslov moralnog zakona, već je i u konceptualnoj ravni s njim povezana na sintetišući način. Ukoliko imamo u vidu da je sloboda praktički postulat, teorijski nesaznatljiv i neizvodiv iz iskustva, onda nam je jasno zašto je i sloboda ne samo ideja uma već i zašto pod idejom slobode djelujemo:

Svako biće, koje može djelovati samo pod idejom slobode, upravo je zato u praktičkome pogledu zaista slobodno, tj. za nj svi zakoni, koji su nerazdruživo vezani sa slobodom, vrijede isto tako, kao kad bi se njegova volja proglasila slobodnom sama po sebi, a i s vrijednošću u teorijskoj filozofiji. Sada ja tvrdim, da mi svakome umnom biću, koje ima volju, nužno moramo pridati i ideju slobode, pod kojom jedino djeluje. (Kant, 2003: 211)

U tom kontekstu Šarčević (2005a: 52) tvrdi da smisaono jedinstvo čovjeka i prirode u “jednom sublimiranom vidu podudara se s ‘interesom ostalog života kao njegovom svjetskom domovinom’ u tome što uspostavlja jedan vodeći imperativ, dužnost prema čovjeku, a da pri tom ne uvodi rascjep, mitiziranje antropocentričnog uma.”

Ovdje se nameće jedno od najbitnijih pitanja: šta u datoj, konkretnoj situaciji zaista služi *smislu*? Odgovor na to pitanje ćemo potražiti u svojevrsnoj *filozofiji smisla* koja drži najprije do određenja *smisla* kao apsolutnog dobra,

u koje spadaju ne samo umjetnost i pjesništvo, filozofija i religija, jezik i znanost, nego i pravo/država i politika, moral i privreda, tehnika. I, da dodam: pravo na slobodu, kao otvorenost prema svijetu i tradiciji, zahtijeva u isti mah i otvorenost prema njoj, prema slobodi. (...) Ali ovo, naravno, nije sve. Ona je i metafora za čovječnost: da od svoga života, djelovanja i mišljenja ne pravimo onu nužnost koja nas prinudava, koja u modernom svijetu poprima formu kolonijaliziranja svijeta života, neokonzervativne apologetike, ili u sistemu koji sve drugo može upotrijebiti, trošiti, utrošiti, koristiti i uživati. Sloboda, dakle, podrazumijeva nepristanak na agresivno ponašanje, i na zapadni mit o centričnosti subjekta, o biti tehničkog svijeta kao jedine filozofije.” (Šarčević, 1986: 532)

iz čega proizilazi da sve radnje iz (pobuda) dužnosti ili odgovornosti koje doprinose ostvarivanju *smisla* mogu biti opravdane, dok se *smisao* sam po sebi smatra najvišom vrijednošću. Dakle, svako djelovanje koje vodi poništavanju ili umanjivanju *smisla* smatra se moralno pogrešnim postupanjem, zlom po sebi. Naspram toga stoje moralne norme koje posredstvom etičkog samo-opravljanja promovišu smisleno življenje (kod Heideggera je to koncept autentične egzistencije). Naime, dok se kod Kanta vrijednosno apsolutizuje dužnost i apriorizuje kategorički imperativ u svojstvu vrhovno-djelatnog normativiteta, kod Šarčevića je jedina apsolutna vrijednost *smisao kao osnova svakog vrednovanja*. Kao što nam život u skladu s mišljenjem *određuje smisao*, tako je i djelanje u skladu sa *smislom – vrijednost po sebi*, bez čega je nezamislivo preuzimanje odgovornosti za vlastita djela i prihvatanje posljedica tih djela, a što čovjeka (treba da) čini dostojnim. Očuvanjem dostojanstva čovječnosti u vlastitoj ličnosti pojedinac ispunjava dužnost prema sebi, što bi podrazumijevalo izbjegavanje poroka, zavisnosti i nevolja kojim bi se moglo naštetiti njegovom zdravlju i integritetu. U tom smislu Höffe (2011: 367) upotrebljava sintagmu *moralno samouvažavanje* i u (p)ostvarenju dobrobiti naglašava činjenicu da jezgro moralne obaveznosti u vidu moralnog zakona formira vlastitu motivaciju. Traganje za smislom u svom nadilaženju egzistencijskih površnosti, koje impliciraju traženje svrhe ili cilja, i samo predstavlja jedno od najdubljih etičkih pitanja, koje je temelj vrednovanja usklađenog s razumijevanjem svijeta života, a koje oblikuje naše stavove i odluke. Takvo obzirenje svijeta proizvod je moralnog realizma – prisutnog i kod Kanta i kod Šarčevića, iz kojeg se konstituišu moralni monizam (u svojstvu imperativnog zakona dužnosti) i etički pluralizam (u svojstvu višeznačno mišljene odgovornosti). U oba slučaja, samo prilagođavanje djelovanja okolnostima upućuje na to da se moralnim djelovanjem i etičkim ophođenjem teži k svrhovitosti date prakse. Međutim, isto treba imati u vidu da je stalno otvoren zahtjev da se u okviru djelatno za-datih situacija, i naspram vlastitih mogućnosti, k doseganju smisla trebamo suočiti s odgovornošću. Unutar savremenih situacija ogleda se čovjekova sposobnost za angažovanjima u kojim je čovjek odgovoran za cijelo čovječanstvo; iz dužnosti prema pojedincu slijedi angažman unutar kojeg je čovjek odgovoran za Drugo i drukčije, za druge i svijet. Naime, prema Šarčeviću (1986: 198), moral u modernim društvima ili u represivnim elementima civilizacije zahtijeva ne samo jedno ethosno obzirenje već i samodisciplinovanje – kako pojedinca, tako i disciplinovanje ekonomske moći.

O moralnom univerzalizmu Kantove etike dužnosti i Šarčevićевой etike odgovornosti

Kant naglašava važnost zasnivanja moralnih načela na temeljnim pojmovima, umjesto na prolaznim prohtjevima, jer osnova morala mora biti čvrsta i povezana s pojmovima koji doprinose moralnoj vrijednosti i izgrađuju pouzdanje u sebe. Ukoliko treba da su subjektivno praktički, tj. primenjivi u praksi, oni se ne smiju ograničiti samo na objektivne zakone moralnosti. Umjesto toga, treba ih posmatrati u kontekstu individualnosti svakog pojedinca. Stoga, “moralni zakon zahtijeva pokoravanje iz dužnosti, a ne iz naklonosti, koja se uopšte ne može i ne treba da pretpostavi” (Kant, 1979: 171). Naime,

Djelovanje iz dužnosti nema svoje moralne vrijednosti u *namjeri* koja se ima postići, nego u maksimi prema kojoj je odlučeno, dakle moralna vrijednost ne zavisi od realiteta predmeta djelovanja, nego samo od *principa htijenja* prema kojemu se izvršio čin bez obzira na sve predmete moći težnja. (Kant, 2003: 11)

Ono u čemu se razlikuju ova dva moralno-etička svjetonazora jeste *moralni sadržaj*. Dok Kant naglasak stavlja na formu, a ne na sadržaj moralnog djelovanja kao djelovanja iz dužnosti, kod Šarčevića se akcentuje djelovanje iz odgovornosti. U tom smislu: “Odgovorno prihvaćanje određenoga djelovanja s njegovim posljedicama, zbog toga što stoje u funkciji smisla, čini se čovjeka dostojnijim od bojažljivog čuvanja lažnog mira vlastite savjesti” (Bubalo, 1984: 71). Naime, moralna vrijednost djelovanja prema Kantu ne “stanuje” u “nekom principu djelovanja”, niti u proishodećem učinku iz datog djelovanja upravo iz razloga prema kojem bi se

svi ovi učinci (ugoda svoga vlastitog stanja čak povisivanje tuđeg blaženstva) mogli ostvarivati i s pomoću drugih uzroka. Za to dakle ne bi bila potrebna volja umnoga bića, premda se samo u njoj može naći najveće i bezuvjetno dobro. Stoga ništa drugo osim predodžbe zakona samoga po sebi, koja dakako opstoji samo kod umnih bića, ukoliko je ona (a ne očekivani učinak) odredbeni razlog volje, ne može sačinjavati ono tako odlično dobro koje nazivamo ćudorednim i koje već opstoji u samoj osobi koje djeluje prema ovoj predodžbi, pa se to dobro ne smije očekivati tek od učinka. (Kant, 2003: 19)

Kada je riječ o etici odgovornosti u svjetlu savremenih izazova kod Šarčevića, naglašava se potreba za jednim novim moralnim iskustvom kroz težnju razumijevanja *internacionalne organizacije solidarne odgovornosti*, čime se ustvari ukazuje na ljudski samointeres koji se ima ogledati u odgovornosti za čovječanstvo. Otuda sudbonosna zapitanost o mogućim okolnostima

pod kojima se mogu, uz svijest o granicama ljudske prirode, izbjegavati prirodne katastrofe, ratovi, velike nesreće uzrokovane eksploatacijom i zagađenjima prirode, uspijevati kao čovjek? Ovdje je riječ o postkonvencionalnoj etici solidarne odgovornosti za konvencionalne, tehničko-naučne aktivnosti čovječanstva. Naime, takva odgovornost “pretpostavlja proces oslobađanja od gospodstva utjelovljenog u znanstveno-tehničkoj civilizaciji, misaono opažanje napretka gospodstva koje se očituje u nevidljivom procesu uključivanja čovjeka u njegov poredak, u pretvaranju u puki objekt, u onu dijalektiku napretka gospodstva, napretka koji, kako veli Martin Heidegger, postoji samo u polju onog što je bez značaja u najdubljem smislu” (Šarčević, 2005: 106). Distanciranjem od diobe prirode, prirode čovjeka i izvanljudske prirode, ovaj ethos odgovornosti svoju izvornost duguje metafizici koja se pita o bitku: o čovjeku i prirodi, o svijetu i životu. Za izmirenje čovjeka i prirode, kaže Šarčević, neophodna je jedna neutopijska etika odgovornosti, kao kosmološki obnovljena etika. Jer:

Prošlo je u načelu vrijeme otkako je etika koja je drastično apstrahovala od prirode, od čovjekovog čovječnog odnosa spram prirode, imala monopol na ustanovljenje normi ljudske intersubjektivnosti, teorijskog i praktičkog orijentiranja, društvenog života uopće, gdje je etika bila i uvijek morala da bude osnova legitimiranja postojećeg sistema rada i gospodarenja. (...) Međutim, i novostvorena kosmološka etika nastoji da natrag zahvati i svede uslove neometanih i neograničenih interpersonalnih odnosa na “teleologiju koja vlada u samoj prirodi”. Predstava o takvoj etici ima u vidu i takvo ophođenje sa prirodom, sa izvanljudskim svijetom, a to je ono područje što smo ga nazvali tehne. Ono koje je – ako izuzmemo medicinu – bilo etički neutralno, kako u pogledu na objekt, tako i na subjekt takvog djelovanja. (Šarčević, 1984: 114)⁸

U vremenu totalne opasnosti svjetskohistorijskog moderniteta mi se moramo iznova vraćati, opominje Šarčević, pitanju o porijeklu katastrofe: epistemološkom i metafizičkom, historijskom i antropološkom. To je pitanje ne samo o ljudskoj sposobnosti očuvanja vlastite prirode i biosfere već i “pitanje o egzistencijalnom ustrojstvu svijeta života, svijeta rada, o imperativu da čovjek treba da bude – naravno kao čovjek” (Šarčević, 2005a: 53). Kada čuva prirodu, nadovezuje se Šarčević (2005d: 319), čovjek “nju čuva samo proizvedeći je, jer joj otvara sve njene mogućnosti-figure, dopušta joj da kao ‘govor dospije do govora’, kada nju čuva u njenoj uvijek otvorenoj i uvijek neponovljivoj individuaciji, tada naime, priroda čuva humanum”. Otuda novi

⁸ Šarčević navodi izvor: “H. Ottmann, Cognitive Interests and Self-Reflection, u: J. B. Thompson, D. Held (Ed.), Habermas – Critical Debates, London 1982, str. 45 i dalje.” (Šarčević, 1984: 114)

poredak u svijetu i prirodi priziva jedno saglasje čovjeka sa svojom vlastitošću u težnji njegovih konačnih učinaka s održanjem čovjekovih aktivnosti, pri čemu je nezaobilazna jedna neobjektivistička relacija s prirodom. Sama po sebi svijest o odgovornosti nije dovoljna, kao ni svijest o njenoj neminovnosti. Ukoliko se pravno normiraju i pretoče u zakonsku obaveznost i dužnost i odgovornost, moguće je doseći pravdu za čovjeka i prirodu. Stoga je i ostvarenje pravde unutar zajednice moguće kroz funkcionisanje sistema javne prisile pravičnim normativitetom i pravnim normiranjem. Međutim, kako uočava Alić (2021: 724), “Svijest i savjest dvije su odrednice ljudskog djelovanja koje mogu, ali i ne moraju ići zajedno u ljudskom djelovanju. Potpuno se svjesno mogu donositi loši zakoni ili kršiti oni dobri. Pritom bi savjest mogla biti prepreka i jednom i drugom.” Ukoliko bi moralna dužnost postala zakonska norma, s mehanizmima prisile i dosljednošću kaznenog pristupa za njeno kršenje, onda bi se za bilo koji sistem moglo reći da je moralno utemeljen i legitiman. U tom smislu, shodno principu odgovornosti, Šarčević (2007a: 7) kaže:

Princip odgovornosti, opet, uključuje razlikovanja u tom pojmu odgovornosti, na primjer, između onog čisto formalnog, pravnog pojma odgovornosti, da je svako odgovoran za ono što čini, da se mora učiniti odgovornim za ono što učini; (...) I drugog pojma odgovornosti za ono što bi trebalo učiniti za neku stvar. U skladu s tim pojmom odgovornosti, mi smo odgovorni za potomstvo, za sve ono što bi se moglo u budućnosti pojaviti.

Bez zajedništva u solidarnosti i bez solidarnosti u zajedništvu ne može se govoriti ni o natpersonalnoj odgovornosti, kaže Šarčević. Pri tome je neizostavna komunikacija i ljubav prema prirodi, koja se manifestuje kroz umnu komunikaciju, zajedništvo i zajednički rad. U tom smislu Šarčević (2005b: 119–120) naglašava: “Svakako da je na osnovi nove, kosmološke etike odgovornosti, koja nije, poput Kantovog kategoričkog imperativa, isključivo upućena na individuuma, moguće prizvati ono načelo koje se ne svodi na objektivnu odgovornost, nego na ‘subjektivnu sazdanost – ustrojstvo mog samoodređenja’. Jasno je na šta cilja ovaj novi imperativ: on priziva drukčiju suglasnost. To nije suglasnost čina sa samim sobom nego suglasnost njegovih konačnih učinaka sa daljim opstankom ljudske vrste i ljudske aktivnosti u budućnosti.” U tom kontekstu Hrvoje Jurić (2010: 95) ukazuje na saupućenost djelovanja i odgovornosti:

Bitno etički kontekst pojma odgovornosti jest njegova kontekstnost u relaciji izrečenog, is-kazanog, iz-govorenog prema djelatnom čin(jenj)u, kad netko svojim djelovanjem odgovara određenoj situaciji djelovanja i u određenoj situaciji

djelovanja. Naše se djelovanje, u tom smislu, uvijek može shvatiti kao odgovor na neko pitanje koje nam postavljaju život, svijet, bližnji, okolina, zajednica, društvo, institucije itd., koji se moraju konstituisati kao opšti emiteri etike odgovornosti preko čega se određuje prostor odgovornosti pojedinca. Ukoliko naš odgovor na “postavljeno pitanje” zadovoljava – utoliko djelujemo odgovorno.

Imajući u vidu da deontološki moral, poput onog iz povijesne perspektive, proishodi iz teleološke etike, čini se neophodnim da moralni normativitet koji se tiče našeg djelovanja trebamo poimati kao predstavu o jasnim etičkim smjernicama. Korijeni ovakvog sagledavanja prisutni su, prema mišljenju Šarčevića (2007: 325), u Aristotelovoj filozofiji: “Sa Aristotelom govoreći: on je element dobrog života, to znači života koji je ukotvljen u praksi i u širenju, sa drugima i za druge – to što se tiče druge persone – i može voditi k pravednim institucijama – što se tiče odnosa prema trećim osobama.” Ovdje se kod Šarčevića sučeljavaju moral i etika kao karakteristike novovjekovlja preko njegovog tipičnog sučeljavanja i razlikovanja trebanja i bitka, etike i morala. Poređenja radi, prema Kantu (1979: 97), kauzalitet slobode je odredljiv samo pomoću moralnog zakona. Kod Šarčevića imamo stav da čovjek kao slobodan nije predodređen: u vlastitoj slobodi on je odgovoran za svoje činjenje, da bi na taj način čovjekov spas bio moguć kroz pravo djelovanje u kojem učestvuje sama individualnost nesputana mehaničkim oblicima života. Samo su odgovorni pojedinci sposobni za osviještenost da se odgovornost i sloboda više ne odnose na naše zajedničke profilacije i podijeljeno samorazumijevanje. Ukoliko je sloboda izgovor da potisnemo odgovornost za budućnost i buduće naraštaje, odgovornost za savremenost, ukoliko iz našeg samorazumijevanja i samosporazumijevanja i to odstranimo, onda se uz izopačenje slobode javlja, na površinu izbija patologija vremena i patologija društva, pri čemu Šarčević (2003: 494) upozorava: “I ne/ljudskost se može pravno regulirati. Ako sloboda ne pretpostavlja uvid u tokove, odgovornost za njih, ako je to samo ekspertokratija, tada su scenariji opasnosti koji zahtijevaju etiku znanosti, također lišeni smisla (Bill Joy).” Prema tome, kako ističe Šarčević (2007a: 41): “Odgovornost nalaže etiku očuvanja čovječanstva, ideje čovjeka a time, naravno, i ideje dostojanstvenog života, prava na svakovrsno otjelovljenje u svijetu, prava na izraz”. Sve to se reflektuje na etičko ponašanje, moralnost ili čestitost – na karakter pojedinca. Prema tome, ključna je smjernica za djelovanje iz dužnosti i prema dužnosti “moralna moć koja se mora postavljati i procjenjivati prema zakonu koji kategorički zapovijeda, a ne prema iskustvenoj spoznaji koju imamo o ljudima kakvi jesu, dakle,

prema moralnom rezonovanju – kakvi treba da budu shodno ideji čovječnosti.” (Muratović, 2019: 146–147)

Dok se kod Kanta naglašava potreba ka moralnom činjenju, pri čemu je djelanje pokrenuto namjerom da se uvijek slijede moralni zakoni, to jest da se iz poštovanja dužnosti slijedi namjera na tom putu, kod Šarčevića je naglašena težnja k ostvarenju ideje čovjeka, koja pretpostavlja osjećanje svega odgovornosti i slobode, prije za budućnost i buduće naraštaje. Brana tome je zlo i moć:

Prikriveno zlo leži dublje no što se teorijska refleksija usuđuje da dopre. Ne samo u tome što se ne zna da li je veća unutrašnja ili spoljašnja nesigurnost, već i u tome što je moć u bilo kojoj formi stekla čudesnu sugestivnu snagu i djelotvornost, što se moral svodi na kategorički imperativ po kome ličnost želi da se odrekne sebe, da u formi pokornosti sudjeluje u carstvu moći i da tako stekne toliko žudeni osjećaj sigurnosti, ne samo političke, nego i socijalne. (Šarčević, 1986: 198)

Dakle, Kantov moralni zakon, kao zakon umnog bića i zakon dužnosti, ustvari je i zakon primoravanja njegovih činjenja i radnji posredstvom (straho)poštovanja zakona prema njegovoj dužnosti, pri čemu se trebamo zapitati: gubi li se kod Kanta ovakvim pristupom humanum, degradira li se dimenzija ljudskosti? Je li moral čistih ruku moral neodgovornosti? Mnoga kritička sagledavanja u svojstvu današnjih pozivanja na odgovornost odnose se na funkcionalističko-tehnički mišljenu i življenu odgovornost; takvim se sagledavanjima ne oživotvoruje moralno-praktički um, već, naprotiv znače “oduzimanje etici njezinog specifičnog predmeta i svođenje etičke refleksije na racionalizaciju ostvarivanja neumnih ciljeva. Uz to, takva shvaćanja potpuno zanemaruju moralnu kvalitetu osobne intencije pri djelovanju, čime se također čovjek svodi na puki instrument, a moralnost lišava svoje nužne komponente.” (Bubalo, 1984: 54)

Dok se kod Kanta naglašava ideja racionalnosti i vjerovanja u mogućnost apsolutnog temelja moralnih normi, u Šarčevićевой etici se predlažu norme i vrijednosti koje drže do suživota, dijaloga i tolerancije u odgovornosti za Drugo, drugačije i svijet, bez obzira na razloge djelatnih aktera koji ih uzimaju kao prihvatljive ili ne. U savremenom društvu i u globalnoj ljudskoj zajednici prisutni su različiti moralno-etički svjetonazori kojima se drži do različitih moralnih vrijednosti i skupova etičkih principa, pri čemu se centralnom etičkom problemu pristupa kritičko-analitički u pravcu predlaganja i postavljanja temelja legitimnih normi u međuljudskim odnosima, a što je

posebno važno za multikulturalna i multireligijska društva. U tom smislu nas i Šarčevićovo reflektovanje o prirodi slobode, moralnosti i ljudskoj egzistenciji upućuje na smjelost samoiskustva posredstvom autentične i smjele akcije – prožete ličnim značenjem (samo-smisljeno), a koja predstavlja izraz slobodne volje. To nalaže jedna nova savjest koja je u vlastitoj slobodi sposobna ne samo da preispituje i re-generiše novu svijest već i da osvještava svoje postavljene potencijale. Ukoliko sloboda ne donosi ovu obnovljenu svijest u savremenom svijetu života, ona gubi svoj suštinski značaj, pretvarajući se u svoju suprotnost. Bez stalnog obnavljanja slobode i savjesti, prema Šarčeviću, razgovori o humanosti, solidarnosti, ljudskim pravima i toleranciji postaju samo opravdanja za postojeće stanje, umjesto da pokreću pravu promjenu. Pri tome se ne smije zaboraviti suština moralnosti – nadilaženje vlastitih interesa u korist većeg dobra, čime se nadilazi ono za što iščezne smisao djelovanja. Moralnost se u ovom smislu poima kantovski – u svojstvu apsolutnog moraliteta, jer “ona je ono što je apsolutno, daje apsolutni moralitet, kako je to prikazao Kant. Kao što je sa dobrim, tako je, dakako, i sa istinom i ljepotom” (Šarčević, 1998a: 386). Ovdje, međutim, treba imati u vidu da Šarčević prenebregava to da je kod Kanta moralni zakon⁹ “za volju najsavršenijeg bića zakon svetosti, a za volju svakog konačnog umnog bića on je zakon dužnosti, moralnog primoravanja i određivanja njegovih radnji putem poštovanja zakona i iz strahopoštovanja prema njegovoj dužnosti.” (Kant, 1979: 100) Moralni zakon kao *univerzalno prihvatljiv* proizilazi iz činjenice da moralna bića sama sebi dosuđuju moralni zakon. Kantova provjerljivost univerzalne primjene (prihvatljivosti) kod umnih bića zahtijeva potvrđivanje bez obzira da li se vrši ili trpi djelanje. Tako Kant dolazi do dužnosti, do kategoričnosti svog temeljnog moralnog zakona, do čuvenog kategoričkog imperativa: radi tako da bi maksima tvoga djelanja uz pomoć tvoje volje trebala postati opštim prirodnim zakonom. Kant izričito govori da postoji samo jedan jedini kategorički imperativ. Na ovaj način volja zadobija karakter autonomije koja sama sebi daje snagu zakona. Stoga se moralni zakon artikuliše kao kategorički, tj. kao nužan i s *univerzalnim važenjem*.

Poput svake obaveznosti, kako uočava Otfried Höffe (2011: 281), i moralna obaveznost zahtijeva odgovarajuće djelanje. Da bi se iz pojma morala došlo do moralnog kriterija, treba imati u vidu tri momenta: “1) u smislu obaveznosti, radi se o imperativu; 2) njegov predmet predstavljaju životna načela, odnosno maksime; 3) njegov kriterij moralnosti leži u poopštivosti”.

⁹Up. Kant, 1993: 23.

Radikalno mijenjajući tradicionalnu paradigmu i gradeći *modernu* na osnovama slobode i jednakosti moralnih individua, Kantova praktična filozofija normira i važnost *tolerancije* u savremenom povijesnom kontekstu. Svojom etikom dužnosti on naglašava značaj moralnog zakona utemeljenog u racionalnim principima. Posredstvom kategoričkog imperativa možemo djelovati samo prema onim pravilima za koje bismo željeli da postanu *opšteprihvaćena pravila za sve*. To je i pretpostavka za subjektivne maksime da mogu postati *univerzalni zakon* ukoliko nisu protivurječne i ukoliko su moralno prihvatljive.¹⁰ Naime, prema ovim principima, Kant razvija ideju “mundus intelligibilis” ili “svijet umnih bića”, u kojem se svaka osoba ponaša u skladu sa moralnim zakonodavstvom koje sami postavljaju. Ovaj svijet je ideal u kojem se svi postupci vrednuju prema univerzalnim moralnim zakonima, što vodi harmoniji i pravdi unutar zajednice moralno prosuđujućih bića. U skladu s formalnim principom tih svrha: “radi tako, kao da bi tvoja maksima ujedno trebala služiti kao opći zakon (svih umnih bića)” (Kant, 1953: 201), kao nosioci moralnih zahtjeva – individue su u mogućnosti da, s jedne strane, u odnosu na regulativni princip kategoričkog imperativa, razlikuju djelovanja koja su dopustiva, a s druge strane su u mogućnosti i poziciji da u iskazanom poštovanju priznaju slobode i jednakosti svih moralnih djelatnika ili nositelja datih djelovanja. Ovom se distinkcijom, između djelovanja i djelatnika, koja se sistemski podudara s razlikom između privatne i javne sfere, stvara normativni okvir za afirmaciju tolerancije kao etičko-pluralističke vrijednosti i političke vrline. Ako se ima u vidu da se “tolerancija ne izvodi iz praktičnih nužnosti ili državnih razloga”, kako je uočio Rawls (1998: 203), i “jedini osnov da se odbace jednake slobode jeste u izbjegavanju još veće nepravde, čak većeg gubitka slobode”. Prema tome ovaj koncept “carstva svrha” omogućuje postizanje neophodnog jedinstva u raznolikosti i racionalno određivanje djelovanja koje nije moguće tolerisati u javnoj upotrebi uma.¹¹ Takvim se

¹⁰ Carstvo svrha (*Reich der Zwecke*) koncept je koji opisuje idealnu zajednicu u kojoj se svi članovi ponašaju prema principima kategoričkog imperativa. U ovoj zajednici, svaka osoba tretira sebe i druge ne samo kao sredstva već i kao svrhe same po sebi. Time se uspostavlja zajednica moralnog prosuđivanja, gdje su svi zakoni rezultat racionalnog saglasja svih članova. Odnosi unutar takve zajednice zasnovani su na zakonodavnoj ulozi umnih bića, jer, prema Kantu, svako umno biće mora djelovati kao da je zakonodavni član u carstvu svrha. To znači da svako treba postupati po principima koje bi moglo propisati kao univerzalne zakone za sve, uzimajući u obzir dostojanstvo i autonomiju svakog pojedinca.

¹¹ Kao Kantov pojam – ideja javne upotrebe uma, koji je u savremenim raspravama naročito koristio John Rawls, evidentna je kod Kanta u *Izabranim političkim spisima*, u kojima se u odnosu na “Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?” kaže: “Pod javnom upotrebom čovjekova vlastita uma podrazumijevam onu koju netko, kao znanstvenik, čini od njega pred svekolikom čitalačkom publikom.” Pri tome, “javna upotreba čovjekova uma mora u svako doba biti slobodna, i jedino ona može ostvariti prosvjetiteljstvo među ljudima”. (Kant, 2000: 36–37)

pristupom u kontekstu interpersonalnih odnosa na svojevrsan način trasira put praktikovanja tolerancije koja proishodi iz dijaloga.

Dok etika kao teorija traži opravdanje za svoja moralna prosuđivanja i u Kantovoj etici dužnosti i u Šarčevićevoj etici odgovornosti, ljudski postupci i svrhe djelanja drže do svojevrsne dijalektičke saživljenosti, a one se s moralnog stanovišta odobravaju u savremenom kontekstu svijeta života.

Ona nadilazi utilitaristički nauk, procjenjivanje, bezočni egoizam kapitala, generacija, nacija, država, ljudskog roda uopće, ontologiju svakovrsnog ljudskog geocentrizma. Njen princip/odgovornost – koji u prvi plan stavlja imperativ da se očuva život čovječanstva, koji vrijedi kao aksiom, a ne ako nešto što se može obrazložiti – izražava onaj metafizički um, umski imperativ koji je još uvijek u sjeni etike klasičnog stila, naprimjer, Kantove etike – kaže Šarčević (2007a: 50–51)...

Ustvari, princip/odgovornost na određen način izražava jedan novi stupanj univerzalizma, moralnog univerzalizma i moralne svijesti. Ono isto je u biti opće, u kojem se priznaje ono što je ne/utilitarističko, dostojanstvo i budućnost prirode, viši stupanj dostojanstva čovjeka i ljudske vrste uopće.

Između kantovske dužnosno-imperativne strogosti i habermasovsko-filozofsko-univerzalizujuće razložnosti, Šarčević je birao i gradio sebi svojstvenu povijesno-hermeneutičku etičnost, a između oživotvoravanja sloterdijkovsko-adornovske potrebitosti za dubinsku apriorizaciju istine preko već unaprijed opravdanog filozofskog skandalona kao reaktivnosti na životne su-novrate čovjeka i čovječanstva, on je također birao sebi svojstvenu iz drugih, a nadalje iz sopstva, vlastitu nadahnutost koja se kontinuirano – već pola vijeka pretače u moralno-etičku luminoznost u koju su utkani noseći konstrukti praktičke izgradljivosti i (po)etičke nadogradljivosti. Naime, u duhu principa *odgovornost* koji ne odudara od principa nade i principa emancipacije, ova se pitanja nadalje promišljaju i imaju rješavati u duhu antropoforno mišljenog svijeta i onog filantropsko-istinski kritičkog – što je – sve u svemu – mogućnost spasonosnog. Tu nije samo riječ o čovjekovoj spremnosti da etički koriguje neodgovoran odnos naspram raspoloživih potencijala, kako bi se umanjio rizik od samouništenja, uz svijest o uspostavljanju odgovornosti da svijet ne bude bespovratno uništen, već i “apel ka utemeljenju jedne solidarno usaglašene odgovornosti za dolazeće generacije i pitanja što ostavljamo njima” (Šarčević, 2005a: 27).

U doba u kome je moderna etika, koja individualizam čini apsolutnom vrijednošću, u kome je dostigla svoje granice, etika je zaboravila svoju esencijalnu

odgovornost koja se izražava u suverenoj samo-ekspresiji, ili personalnom miru, sigurnosti, – ne samo u tome, nego i u odgovornosti za kontinuitet života, za nadolazeće generacije, za ekološki sistem na planeti. (Šarčević, 1998a: 73)

I Kantu i Šarčeviću je bilo stalo do humanih vrijednosti koje čine osnov izgradnje svijeta u kojem ljudi, kroz samoodređenje, mogu graditi društvo koje reflektuje autonomiju i slobodu, što nam kazuje da su humanost, empatija, pravednost i poštovanje nužni za ostvarenje boljeg svijeta. To prati sposobnost pojedinca u donošenju vlastitih odluka i oblikovanju svog života prema vlastitim uvjerenjima i vrijednostima, bez spoljašnjih pritisaka. Ovim se ukazuje i na to da su određeni aspekti savremenog čovjeka, poput materijalizma, sebičnosti, ekološke neosviještenosti, velika prepreka za ostvarenje etičkog novuma, tj. novog etičkog poretka. U tom kontekstu Asim Mujkić (2022: 36) kaže:

Zajedno sa slobodom i ljudskim dostojanstvom, razum predstavlja suštinski element morala koji ljudska bića izdvaja iz svijeta prirodnog poretka. Ova izdvojenost omogućila nam je da se razvijamo kao “zoon politikon”. No istovremeno, uz to oslobađanje od prirodne predodređenosti, suočeni smo s prazninom slobode koja čeka da se ispuni našim samoodređujućim konstrukcijama. To je suština našeg stanja civiliziranosti: mi smo pozvani da konstruiramo i određujemo svoj potpuno novi svijet koji zovemo civilizacijom. Ovaj novi društveni svijet, ta ljudska zajednica koja postepeno postaje našom drugom prirodom, svijet paralelan sa svijetom prirode, zahtijeva svoje vlastito uređenje, osobito svoje normativno uređenje mišljenja i djelovanja: ograničenja, određenja, principe i pravila, svoj vlastiti način operiranja stvarima, odnosno pravila vlastitog djelovanja.

Kao iskustvo krize i drame povijesti etika odgovornosti dolazi do svijesti, zapaža Šarčević, kao: “1) mogućnost nadilaženja antropocentrike, 2) uvid u krizu utopije tehničko-znanstvenog napretka, 3) iskustvo nasilja nad prirodom i čovjekom, 4) granice prirode i ljudskog egzistiranja uopće, 5) dalekosežnost ekološke krize” (Muratović, 2022a: 95). Kada je riječ o različitosti tradicija i političko-kulturnih pripadnosti u političkom, ali i socijalno-etičkom pogledu evidentno je da, kako uočava i Šarčević (2000: 29), što više propadaju oni mentaliteti koji su stvarali lokalne ili svjetske katastrofe, to smo sve više prinuđeni da na drugačiji i nov način uspostavljamo ravnotežu između dva kategorička imperativa: u smislu izgradnje slobode, a onda i odgovornosti.

Možemo se zapitati da li se savremeni svijet života može urediti bez osjećaja za dužnosti i odgovornosti, pri čemu etika odgovornosti postaje centralni aspekt moralnog ponašanja u savremenom svijetu, gdje svaki pojedinac i društvo u cjelini moraju da prepoznaju svoju ulogu u očuvanju planete i

blagostanja budućih generacija. Ova objedinjavajuća perspektiva dužnosti i odgovornosti, imajući u vidu pravično nasljeđe resursa i očuvanje okoline za buduće generacije, uključuje *univerzalizaciju pravde* (pravedno postupanje prema svim ljudima i prirodi) kojom se nadilaze geografske i socijalne granice. Samo se tako naspram kratkoročnih ciljeva ili interesa preuzima odgovornost za dugoročne posljedice za budućnost čovječanstva kao cjeline.

U svojoj usmjerenosti na ljudsku sposobnost za trebanje, etika dužnosti, kao i etika odgovornosti, predstavljaju novi svijet čovjekovih alternativa odražavanjem humanističkog pristupa nepoznanicama prirode i njenoj zloupotrebi, pristupa čovječanstvu, mogućnostima arbitrarne smrti čovjeka i čovječanstva, imajući u vidu da ovi moralno-etički svjetonazori sobom nose univerzalizujuće-djelatnu ethosnu pragmatiku – kauzističnu, ne samo na mnoge druge etičke svjetonazore već na ljudski djelatni svijet u najopštijem smislu.

Umjesto zaključka

Proces objektivizacije ljudskog svijeta u svojoj kompleksnosti iznova nam ukazuje na važnost ljudskog učešća u kreiranju tog svijeta i čovjekovog aktivnog učešća kojim se svijetu daje trajnost, održivost i kontinuitet. Time se doseže stabilnost i ostvaruje pouzdanost ljudskog subjektiviteta i zdravog duha ljudske zajednice. Institucionalizovane forme ethosa, osmišljene u duhu svijeta, koji služe kao dokazi društvene, političke i kulturne relevantnosti ljudskog djelanja, ne potvrđuju značaj samo u kontekstu teorijskog saznanja i potrage za istinom već i u promjenljivosti diskursa moralno-etičkih potreba koje vode ljudsko djelovanje – direktno ili indirektno, na neposredan ili posredan način.

U Kantovom određenju čovjeka kao umnog bića i njegovom shvatanju ljudske prirode valorizuju se značaj i značenje njegovih temeljnih pojmova u konstituisanju etike odgovornosti i jednog novog humanizma koji pruža relevantan okvir za tumačenje najraznovrsnijih izazova moderne civilizacije i savremenog svijeta. S druge strane, etika odgovornosti Abdulaha Šarčevića u skladu je s deontološkim principima, a tiče se obaveznosti prema drugima i prirodi; u znaku je prihvatanja odgovornosti za čovječanstvo.

Dakle, prihvatanje odgovornosti za budućnost čovječanstva komplementarna je s deontološkim motivima pravičnosti, pružajući širi okvir za razumijevanje moralnih obaveza i promovisanje *univerzalne pravde i dobrobiti* preko etike odgovornosti. Istinska svrha Kantove filozofije jeste da se *dode*

do mogućnosti stvaralačkog odnosa, da se stvaralački odnos u slobodi postvari kao djelatnan stav; kod Šarčevića se moralno-etička zadubljenost ogleda u traganju za smislom i istinom, da se preko nekoliko etičkih aspekata: *filozofske etike, komunikativne etike, etike odgovornosti i etike ljudskih prava*¹² sagledaju sve mogućnosti *etičkih instanci* koje moraju biti u saglasju s moralnom distancom od zla i nepravde, od tehnizacije ljudskog biotopa, od instrumentalizma i funkcionalizma, gospodarenja i cinizma postvarenja i od vrhunca potčinjavanja koji može biti izražen kroz sistemsko kršenje temeljnih ljudskih prava.

Ova dva etička koncepta imaju opšteljudsko značenje i univerzalni značaj, jer se moderno društvo zasniva na osnovama pravde, pravičnosti i demokratije. U svojoj okrenutosti prema čovjeku, ljudskom svijetu i prirodi i kod Kanta i kod Šarčevića je uočljiva nastrojenost i humanistička težnja k jednoj etici dostojanstva; ona je kod Kanta prisutna u svojstvu dužnosti prema sebi (s unutrašnjom slobodom) i dužnosti prema drugima (s vanjskom slobodom). Srodne težnje se očitavaju u nekoliko aspekata Šarčevićeve etike odgovornosti: odgovornosti za prirodu kroz etiku prirode, odgovornosti za zaštitu životne okoline kroz ekološku etiku, odgovornosti za nauku i naučna postignuća kroz etiku nauke, odgovornosti za upotrebu nuklearne energije u vojne i mirnodopske svrhe unutar etike nuklearnog mira, odgovornosti za Drugo i drugačije preko etike odgovornosti za Drugoga. Svi ovi etički svjetonazori prožeti su Šarčevićevom apelativnom etikom nove odgovornosti za očuvanje života i svijeta. Projekt nove etike odgovornosti Šarčević razumijeva s usmjerenjem na nove alternative, čime se ona i pored teorijskih implikacija svrstava u *univerzalističku etiku uma*.

U svojoj nerazdvojjivosti od novih zahtjeva svijeta života, ma kako to utopistički zvučalo, načelo dužnosti i ethos odgovornosti konstituišu objektivizaciju svijeta, osiguravajući njegovu trajnost i održivost, kao i kontinuitet ljudskog iskustva. Ljudsko učešće se zasniva na stabilnom i pouzdanom subjektivitetu koji doprinosi zdravom duhu zajednice s etičkim principima dužnosti i odgovornosti – osmišljenim u skladu sa svijetom i izazovima vremena, služeći kao dokaz njihove društvene, političke i kulturne relevantnosti. U teorijskom smislu, oni su neophodni za razumijevanje istine; u praktičnim moralno-etičkim potrebama utiču na ljudsko djelovanje u različitim kontekstima.

¹² Više vidjeti u: Muratović, 2019; 2020; 2022; 2022a.

Literatura

- Alić, Sead. Bezumlje govora mržnje – biološka i kulturna dimenzija, *Filozofska istraživanja* 164 (41/4), 2021, 719–736.
- Babić, Mile. Politička filozofija, u: Abdulah Šarčević, *Fenomenologija svijeta života / Iskustvo mišljenja / Svijet kao vrijeme / Na putevima izricanja neizrecivog ili traženja novog početka / Filozofija u ogledalu kritike / Dokumenta*, Međunarodni centar za mir, Sarajevo 2009, 396–400.
- Bubalo, Ivan. *Kantova etika i odgovornost za svijet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1984.
- Gvozdenović, Slavka. Kantovo shvatanje prosvjetiteljstva, *Sociološka luča* XI/2, Filozofski fakultet, Nikšić, 2017, 27–35.
- Höffe, Otfried. *Umijeće življenja i moral ili usrećuje li vrlina?*, Akademska knjiga, Novi Sad 2011.
- Jaspers, Karl. O evropskom duhu, *Treći program – Radio Sarajevo* XXIV (70), januar 1991.
- Jonas, Hans. *Princip odgovornosti*, Veselin Masleša, Sarajevo 1990.
- Jurić, Hrvoje. *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, Pergamena, Zagreb 2010.
- Kant, Immanuel. Osnov metafizike čudoređa, u: Immanuel Kant, *Dvije rasprave*, Matica hrvatska, Zagreb 1953.
- Kant, Immanuel. *Kritika praktičkog uma*, BIGZ, Beograd 1979.
- Kant, Immanuel. *Metafizika morala*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad 1993.
- Kant, Immanuel. *Izabrani politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000.
- Kant, Immanuel. *Osnivanje metafizike čudoređa*, Feniks, Zagreb 2003.
- Mujkić, Asim. *Ideja demokratije i ljudskih prava: etičko-politička perspektiva*, 1. izd., Fakultet političkih nauka Univerziteta, Sarajevo 2022. http://fpn.unsa.ba/b/wp-content/uploads/2022/04/IDEJA-DEMOKRATIJE-I-LJUDSKI-H-PRAVA_e-izdanje.pdf (18. 5. 2024).
- Muratović, Esko. Neki aspekti etike vrline u duhu moderne i savremene epohe, *Almanah* 81–82. Podgorica, 2019, 145–155.
- Muratović, Esko. Etička misao Abdulaha Šarčevića: etika odgovornosti, komunikativna etika, filozofska etika i etika ljudskih prava, *Matica* 79, Podgorica 2019a, 463–490.
- Muratović, Esko. Humanizam i egzistencijalizam kao humanizam: Abdulah Šarčević i Jean-Paul Sartre, *Filozofska istraživanja* 159 (40/3), Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2020, 611–632.
- Muratović, Esko, O moralno-vrednosnim varijabilitetima međuljudskih odnosa: etika transparentne evidentnosti i etika evidentne transparentnosti, Rad na *Međunarodnom interdisciplinarnom simpoziju: Filozofska misao u vremenu fake newsa, govora mržnje, infodemije, manipuliranja i neslobode medija*, Centar za filozofiju medija, Zagreb, 22. septembar 2021.
- Muratović, Esko. O nekim aspektima Šarčevićeve etike ljudskih prava u svjetlu njegova humanizma, *Dijalog: časopis za filozofiju i društvenu teoriju* 3–4, ANUBiH – Međunarodni centar za mir, Sarajevo 2022, str. 55–85.
- Muratović, Esko. Šarčevićev humanizam za etiku odgovornosti, *Dijalog: časopis za filozofiju i društvenu teoriju* 3–4, ANUBiH – Međunarodni centar za mir, Sarajevo 2022a, 86–101.
- Perović, Milenko. *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013.
- Rawls, John. *Teorija pravde*, JP Službeni list – CID, Beograd – Podgorica 1998.
- Šarčević, Abdulah. *Iskon i smisao: čovjek i sudbina kulture Zapada*, Svjetlost, Sarajevo 1971.

- Šarčević, Abdulah. *Kriza svijeta i istina*, Veselin Masleša, Sarajevo 1974.
- Šarčević, Abdulah. *Teorija moderne – Kritika filozofije i teorija moderne: filozofski fragmenti*, Treći program – Radio Sarajevo, Sarajevo 1984.
- Šarčević, Abdulah. *De homine – Mišljenje i moderni mit o čovjeku*, Svjetlost, Sarajevo 1986.
- Šarčević, Abdulah. *Čovjek i moderni svijet*, Svjetlost, Sarajevo 1988.
- Šarčević, Abdulah. *Filozofija u moderni: doba otuđenja svijeta: analiza suvremenosti*, OKO – Međunarodni centar za mir, Sarajevo 1998a.
- Šarčević, Abdulah. *Odvažnost slobode. Etika ljudskih prava*, Pravni centar FOD BiH, Sarajevo 2000.
- Šarčević, Abdulah. *Politička filozofija i multikulturalni svijet. Istina o istini: svijet moderne i postmoderne. U sjeni nihilizma*, Svjetlost – Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo 2003.
- Šarčević, Abdulah. *Čovjek u suvremenoj filozofiji Zapada: filozofska antropologija: smisao ljudske egzistencije: istina, sloboda i egzistencija: Helmuth Plessner, Erich Rothacker, Arnold Gehlen, Karl Marx, Elias Canetti, Edgar Morin, Eugen Fink*, Svjetlost – Bemust – ANUBiH, Sarajevo 2005.
- Šarčević, Abdulah. *Filozofija i etika: suvremena fenomenologija svijeta života: kritika filozofije povijesti i metafizike Zapada*, Svjetlost – Bemust – ANUBiH, Sarajevo 2005a.
- Šarčević, Abdulah. *Kritika moderne: socijalna filozofija: filozofija znanosti: teorija racionalnosti – otvoreno društvo*, Svjetlost – Bemust – ANUBiH, Sarajevo 2005b.
- Šarčević, Abdulah. *Odvažnost istine i slobode. Um/Svjetska filozofija/Istok/Zapad Kritika*, Svjetlost – Bemust – ANUBiH, Sarajevo 2005c.
- Šarčević, Abdulah. *Povijest filozofskog mišljenja: egzistencijalistička filozofija i pitanje o istini: Plotin, Søren Kirkegaard, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Nicola Abbagnano, Friedrich Nietzsche*, Svjetlost – Bemust – ANUBiH, Sarajevo 2005d.
- Šarčević, Abdulah. *Evropska kultura i duhovne znanosti. Sadašnjost i budućnost uma / Pluralizam / Filozofski diskurs suvremenosti / Drugo / Umjetnost / Religija / Filozofija: što znamo o kulturnim znanostima?*, Svjetlostkomerc, Sarajevo 2007.
- Šarčević, Abdulah. *Filozofija i znanost, povijest i kritika, fenomenologija samoiskustva, kriza vremena*, Connectum, Sarajevo 2007a.

ON KANT'S CONCEPT OF DUTY AND ŠARČEVIĆ'S ETHICS OF RESPONSIBILITY IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY ETHICAL CHALLENGES

Summary: That in the course of history, changes for the progress of humanity – norms and values are reconfirmed, is evidenced not only by the dynamics of the development of human consciousness and the evolution of society, but also the meaning, and above all, the actualization of the concepts of duty and responsibility. Therefore, in this paper we want to point out the link and connection between the concept of duty and the concept of responsibility within the meaning and significance of Kant's ethics of duty and the ethics of responsibility of Abdulah Šarčević, as well as the peculiarities of the ethical-epistemic specificities of these moral-philosophical worldviews. Although Kant is characterized by moral monism within his deontic ethics, and Šarčević's ethical pluralism is present within his concept of responsibility which stems from the principle of action, both of these humanist worldviews possess normativity that in some important segments coincide, and what is special about them common is the responsibility for the world. Although Kant's philosophical thought in its entirety had a profound impact on the development of humanity, thereby changing the conceptual framework of various sciences and their achievements in the developmental and civilizational flows of the world of life, our task is to compare, justify and epistemically and ethically valorize the achievements these two concepts for an attempt at humanistic marking of their scope within the moral-ethical constitutive context and the possibility of delineating their philosophical-historical foundation.

Keywords: Immanuel Kant, Abdullah Šarčević, moral monism, ethical pluralism, ethics of duty, ethics of responsibility

KANTOVA FILOZOFIJA RELIGIJE

Rusmir Šadić*

Sažetak: Središnja ideja ukupne Kantove filozofije religije mogla bi se tražiti u njegovu nastojanju da otkrije granice znanja kako bi “načinio prostor za vjeru”. Iako u pretkritičkim tekstovima pronalazimo Kantovo zanimanje za potpuniji koncept Boga i njegov odnos spram svijeta, posebnu pažnju pitanjima filozofije religije Kant ipak posvećuje tokom kritičkog perioda. To primarno uključuje njegovu knjigu *Religija u granicama čistoga uma* (*Dier Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*) (1793), kao i neke druge tekstove, poput onog o *Kraju svih stvari* (*Das Ende aller Dinge*). Djelo *Religija u granicama čistog uma* objavljeno je dvanaest godina nakon *Kritike čistog uma* i među posljednjim je Kantovim glavnim djelima. U radu ćemo se zanimati za neke od središnjih odrednica Kantove filozofije religije iznesene u predmetnom djelu.

Ključne riječi: filozofija religije, Immanuel Kant, um, religija, dobro, zlo, ljudska priroda

Filozofija religije, koja predstavlja određenu vrstu nastojanja da se fenomen religije i religijskog osvjetli iz perspektive filozofskog mišljenja, neodvojiva je od prirode mislećeg subjekta, što je moguće pratiti od najranijih dana grčke filozofske tradicije. Zanimanje za prirodu i fenomen religije prati čovjekova nastojanja u dešifriranju zagonetke svijeta i života kroz cijelu povijest. Ipak, filozofija religije u disciplinarnom smislu fenomen je novijeg datuma, čije utemeljenje uglavnom vezujemo za djela glavnih predstavnika filozofije klasičnog njemačkog idealizma. Premda djelo Immanuela Kanta pod naslovom *Religija unutar granica pukog uma* predstavlja stvarni kamen temeljac takvog zasnivanja, njemu treba pridodati Hegelova *Predavanja o filozofiji religije*, kao i radove nekih njihovih prethodnika, prije svih Davida Humea i Baruha de Spinoze, čija će misao imati značajan utjecaj ne samo na razvoj klasičnog njemačkog idealizma nego i filozofije religije.

Filozofska misao Immanuela Kanta, iako predstavlja stvarnu kritiku tradicionalne metafizike, istovremeno otvara neke nove perspektive i mogućnosti razumijevanja. Njegova potraga za odgovorom na pitanje o granicama znanja vodit će k zaključku kako je spoznaja moguća samo o fenomenima

* Dr. sc., Filozofski fakultet Univerziteta u Tuzli

unutar prostorno-vremenske dimenzije, ali ne i onome što je područje transcendentnog ili *stvari po sebi*. Razlog takvom stavu Kant nalazi u činjenici da ljudski um, kada hoće misliti o metafizičkim pitanjima – kakvo jeste pitanje Boga i duše – nužno dolazi u susret s antinomijama, koje ga kasnije vode u skepticizam ili dogmatizam. Kant zaključuje kako je teorijski um nemoćan u pogledu transcendentnog i sugerira kako bi se svako odgovorno govorenje i ukazivanje na Boga, ali i druga bitna pitanja metafizike / teologije, morala zasnivati na principima praktičnog uma. To ne znači da je njegovo ukazivanje na granice spekulativnog uma i kritika dokaza Božije egzistencije imala za cilj postuliranje “istine / ideje” o *nepostojanju* samog Boga. Naprotiv, njegovo otkrivanje granica ljudske spoznaje treba čitati kao “otvaranje prostora za vjeru”, dok kritiku teologijskog pristupa treba gledati u kontekstu zasnivanja jedne filozofije religije koja nastoji afirmirati umski namjesto dogmatskog pristupa o bitnim pitanjima religije.

Iako se Kant *primarno* ne bavi pitanjem dokazivanja ili negiranja postojanja Boga, on smatra kako se njegova egzistencija ipak može utemeljiti posredstvom praktičnog uma, gdje se Bog pojavljuje kao “garant mogućnosti postizanja najvišeg dobra”. Ideja Boga omogućava zasnivanje nade u smisaonost moralnog usavršavanja, dok se izgradnja morala vidi kao izgradnja Božijeg kraljevstva na zemlji.

Praktični um u pozitivnoj religiji pronalazi epistemički poticaj za dodatno utemeljenje i artikulaciju *potrebe* moralnog djelovanja. Religijska predanja potpomažu izgradnju “etički uređene zajednice” i potiču prevladavanje “moralnog nevjerovanja” koje se javlja kod ljudi. Ipak, istine koje objavljuje čini dostupnim su iste one do kojih bi čovjek – kako smatra Kant – trebao doći sam snagom vlastitog uma. Zato Kant sugerira da bi se na putu k istinama trebalo kretati autonomno i bez autoritarnog vođenja, te s tim u vezi i očekuje prijelaz od crkvene k čistoj religijskoj vjeri.

S druge strane, Kant prepoznaje značaj koji religijske zajednice imaju u kontekstu primjene simbola Carstva Božijeg na zemlji, a koji se prevodi u umski pojam “etički uređene zajednice”.

Ipak, kod Kanta se primjećuje i stanovita dilema kako uopće čitati religiju. Jer primjetno je da je nekada posmatra kao izvor morala koji ispunjava zahtjeve uma, a nekada kao mjesto ljudskih opsjena i iluzija s kojima se treba filozofski obračunati. Unatoč tom problemu, s Habermasom možemo pratiti konstruktivnu ulogu Kantove filozofije religije u kontekstu semantičkog potencijala svjetskih religija za upotrebu praktičnog uma (više v. u: Šadić, 2017):

Prevođenje ideje Božije vladavine na Zemlji u pojam republike pod moralnim zakonima egzemplarno pokazuje da kritičko i ujedno samokritičko razgraničenje znanja od vjere Kant povezuje s interesom za moguću kognitivnu relevantnost sadržaja koji su pohranjeni u religijskim predajama. Kantova filozofija morala u cijelosti se može razumjeti kao pokušaj da se kategoričko *trebanje* Božijih zapovijedi rekonstruira diskurzivnim putem. Transcendentalna filozofija u cjelini ima praktični smisao da transcendentno stajalište Boga prevede u funkcionalno ekvivalentnu *unutarsvjetsku* perspektivu i da je sačuva kao moralno stajalište.” (Habermas, 2009: 272)

*

Brojni naslovi svjedoče kako je Kantova filozofija religije decenijama bila predmet znanstvenog interesa brojnih istraživača, ali jednako tako i mjesto različitih čitanja i interpretacija. S tim u vezi, moguće je vidjeti kako se Kant iz prve Kritike nerijetko proglašava agnostikom, da bi onaj iz druge Kritike, uvodeći ideju Boga kao postulat, već “evoluirao” u nekog religioznog moralistu ili deista. Konačno, treći interpretativni model, koji se primarno usmjerava na konstruktivnu imaginaciju treće Kritike, Kanta vidi kao “božanskog projekcionista koji je smatrao kako je neophodno racionalizirati pojam Boga da bi se premostio jaz između prirode i slobode.” Ovi, ali i drugi obrasci čitanja Kantove filozofije, pojavljuju se kao kamen spoticanja kada se pokušava pobliže odrediti priroda Kantova gledanja na religiju i specifičnost njegove filozofije religije.

U osnovi, ukupnu recepciju Kantove filozofije religije karakteriziraju dva potpuno suprotna stajališta. Prvo u Kantovu tekstu pronalazi teološki afirmativnu intenciju, koja cilja ka približavanju tradicionalnih oblika religije i kritičkog mišljenja, dok u drugom slučaju susrećemo Kanta koji navodno zagovara napuštanje teizma, kreirajući tako negativan refleks glede teoloških učenja (više v. u: Firestone – Palmquist, 2006). Takvo gledanje će biti povod da mnogi Kantovu filozofiju označe destruktivnom ne samo u kontekstu teologije nego metafizike uopće.

Ipak, neki autori tvrde kako je razlog tako nesumjerljivim interpretacijama izostanak jednog holističkog čitanja Kantovog teksta, prije svega onog koji ispisuje u tekstu pod naslovom *Religija u granicama pukog uma*.

Moderna filozofija religije, u širem smislu – složit ćemo se s analizom Andrea Agutija (2017: 33) – čiji kamen temeljac nesumnjivo jeste Kantovo djelo *Religija u granicama pukog uma*, dominantno je obilježena traganjem

za “naravnom” ili “racionalnom religijom” s jedne strane, te racionalnim ispitivanjem (povijesnih) religija, s druge strane. U tom smislu, Kantov tekst teži uspostavi “moralne religije”, koja jeste racionalna religija deizma, a kod Kanta je predstavljena kao najmanji krug, s čije vanjske strane postoji veći krug, koji jeste objavljena religija. Zadaća filozofa, smatra Kant, sastoji se u tome da se drži manjeg kruga, ali i da posredstvom racionalne analize propituje u kojoj mjeri je moguće svođenje pozitivne religije na razumsku, budući da se po njegovu mišljenju moralna religija “ne smije iznova položiti u dogme i propise, nego u spremnost srca da poštuje sve ljudske dužnosti kao božanske zapovijedi.” Unatoč prisutnoj tendenciji k redukcionizmu, Kant smatra kako pozitivne religije imaju važan potencijal od kojeg ne treba odustati, te ga vidi vrijednim kapacitetom za spašavanje racionalne religije od pukog formalizma i unutarnjeg praznjenja.

Kada je riječ o nastanku Kantove *Religije u granicama pukog uma*, prvobitna namjera autora je bila da svaki dio objavljuje kao zaseban članak u Berlinische Monatsschrift. Međutim, to je bila sudbina samo prvog dijela naslovljenog “O radikalnom zlu...” objavljenog 1792. godine. Za ostale dijelove Kant nije dobio odobrenje pruske komisije koja je samo u prvom slučaju odlučila u korist autora, rukovodeći se stavom da je “kao i druga kantovska djela, [to] namijenjeno i može biti uživaju samo mislioci, istraživači i učenjaci sposobni za dobro razlike.” Iako je postojala mogućnost da se zaobiđe mišljenje komisije, budući da se sjedište Berlinische Monatsschrift premjestilo u Jenu kako bi umaklo cenzuri i pritisku konzervativne komisije, Kant je insistirao da izdavač dobije saglasnost za svaki članak. Nakon što su svi pokušaji na tom putu propali, Kant se odlučio za drugu opciju koja je predviđala objavljivanje teksta u integralnom obliku uz pozitivnu ocjenu stručnjaka iz akademske zajednice, odnosno institucije čijem znanstvenom području pripada sadržaj teksta. Tako će Kant sabrati sva četiri odjeljka i poslati ih članu teološkog fakulteta u Königsbergu, nastojeći da dobije stručnu ocjenu kako nije riječ o tekstu teološke, već filozofske prirode. Nakon što je dobio traženu potvrdu, rukopis je poslao dekanu filozofije u Jeni tražeći njegovo stručno mišljenje. Po primitku pozitivne recenzije, Kant šalje tekst Friedrichu Nicoloviusu koji je u Königsbergu pokrenuo izdavačku djelatnost i koji u proljeće 1793. godine objavljuje sva četiri Kantova eseja kao jedinstveno djelo pod naslovom *Religija u granicama pukog uma* (više v. u: Pasternack, 2014).

*

Savremena rasprava o Kantovoj filozofiji religije započela je knjigama Allena Wooda *Kant's Moral Religion* i Michela Desplanda *Kant on History and Religion*.

Kantova filozofija u najširem smislu, ističe Allen Wood, historijski se obično posmatra kao sustezanje od religije i kao dio sekularizacije moderne kulture pod uticajem prosvjetiteljskog uma. Nema sumnje da mnogi elementi Kantove filozofije podržavaju takvo gledište. Poznavajući njegove misli složiti će se da je njegova kritika bila iznimno uspješna u diskreditaciji tradicionalnih metafizičkih argumenata za Božije postojanje i besmrtnost duše. Osim toga, njegova moralna filozofija zamjenjuje Božiju volju sopstvenom racionalnom voljom kao zakonodavcem moralnih zakona. Kantova estetika odlučno raskida s tradicijom koja povezuje doživljaj ljepote direktno s božanskim redom, prateći iskustvo lijepog u vezi s harmonijom naših sposobnosti mašte i razumijevanja. Kant tretira iskustvo uzvišenog ne kao strahopoštovanje prema božanskom veličanstvu, već kao našu svijest o načinu na koji naš vlastiti moralni poziv nadilazi moć prirode.

Kantovu *Religiju unutar granica pukog uma* religijski znanstvenici vidjeli su kao pokušaj da se religija svede na moral, dok sekularisti nisu u stanju ozbiljno shvatiti Kantove pokušaje saosjećajnog tumačenja kršćanske doktrine. Oba tabora vide Kantovo tretiranje kršćanstva u *Religiji* kao svojevrsnog trojanskog konja unutar samog kršćanstva. Kantova "racionalna" religija je viđena kao sekularni moral koji prisvaja religiozne koncepte za svoje potrebe, dok pokazuje nerazumijevanje, pa čak prezir prema, autentičnoj religiji (Wood, 1970: 10).

*

Razmatrajući pitanje čovjekove usmjerenosti k dobru i zlu, Kant već na početku prvog poglavlja *Religije* razlikuje tri predispozicije za dobro u ljudskoj prirodi, i to predispoziciju za životinjsko, čovječnost i osobnost. Iako prva predispozicija, za razliku od druge i treće, nema ishodište u umu, sve tri predstavljaju potencijal za promicanje dobra. One su znak mogućnosti ljudske prirode. S druge strane, Kant pronalazi našu (urođenu) sklonost ka zlu, u slabosti ili krhkosti naše prirode, pomućenosti i zloćudnosti. U kontekstu pitanja iskonsa moralnog zla u čovjeku, Kant najneprijemljivim određuje gledište karakteristično na kršćansku tradiciju koje uključuje princip nasljeđivanja. Kant

insistira na tome da je čovjek dospio u posjed zla iz stanja svoje nevinosti, što bi značilo da je njegovo djelovanje slobodno i nije određeno niti jednim od mogućih uzroka. Čovjekovo djelovanje je “iskonska upotreba njegove samovolje.” Naime, postoje dvije dimenzije onoga što nazivamo “volja”, a obje su važne za razumijevanje Kantovog gledišta. S jedne strane, postoji naša sposobnost slobodnog izbora (*Willkür*); s druge strane, postoji praktični razlog kao racionalno zakonodavstvo moralnog izbora i djelovanja (*Wille*). Tako “dobra volja” bira u skladu s racionalnim zahtjevima moralnog zakona. U svakom slučaju, mi smo rođeni sa sklonošću prema zlu; ali da li ćemo postati zli zavisi od slobodnih djela naše volje. Tako Kant demitologizira kršćansku doktrinu o izvornom grijehu.

Šta čovjek u moralnom smislu jeste ili treba postati, to on sam sebe mora ili se morao učiniti. I jedno i drugo mora biti učinak njegove slobodne samovolje, jer inače mu se ne bi moglo računavati, dakle ne bi mogao biti moralno dobar ni zao. Kada se kaže da je stvoren dobar, tada to ne može značiti više nego da je stvoren za dobro i da je iskonska predispozicija u čovjeku dobra; no čovjek time još nije i sam dobar, nego tek pošto u svoju maksimu prihvati poticaje koje ta predispozicija sadrži ili ih ne prihvati (što mora biti sasvim prepušteno njegovu slobodnom izboru) postiže to da postaje dobar ili zao (Kant, 2012: 46).

Drugo poglavlje, naslovljeno “O borbi dobrog principa sa zlim”, Kant otvara stavom koji su u područje filozofije morali unijeli još stoici, da podrška afirmaciji dobra zahtijeva praktični angažman u suprotstavljanju uzrocima zla, a što u obliku pojma uglavnom označavamo vrlinom. Međutim, Kant iznosi svoje neslaganje sa stoicima u pogledu njihova razumijevanja čovjekove moralne borbe. Prema mišljenju Kanta, naš prvi korak u borbi protiv zla – koje je već tu – ne treba podrazumijevati suprotstavljanje našim sklonostima, nego usmjeravanje na izopačenu maksimu, tj. na ono “što određuje samovolju kao slobodnu samovolju (Kant, 2012: 58). Drugim riječima, ta unutarnja nastrojenost, koja nam kazuje da se ne treba angažirati u podršci dobru, zapravo je naš istinski neprijatelj. Sklonostima samo pripada otežavanje provedbe dobre maksime. To da li ćemo tu našu unutarnju nastrojenost kao znak izopačene maksime razumjeti kao nešto imanentno ljudskoj prirodi ili kao nevidljivog neprijatelja izvan nas (demon) za Kanta je manje važno. Mnogo važnije je kako se uspeti do ideala moralnog savršenstva, tj. do “prasilike moralne nastrojenosti u čitavoj njezinoj nepomučenosti” (Kant, 2012: 60). To se pred nas stavlja kao opća ljudska dužnost, čija nam je ideja već data u samom umu. Budući da je čovjeku određeni fenomen najlakše misliti

pod formom nekog primjera, on mu je, u kontekstu kršćanske tradicije, ponuđen u liku Isusa, koji postaje primjer najpotpunije moralne nastrojenosti. Međutim, već u drugom koraku Kant će ustvrditi kako nama u osnovi nije potreban nikakav iskustveni primjer da bismo za uzor uzeli ideju nekog Bogu moralno dopadnog čovjeka, budući da nam je kao takav uzor ona već data u samom umu. Štaviše, Kant izriče ozbiljnu kritiku za onog ko svoje priznanje moralne usaglašenosti nekog pojedinačnog primjera sa samom idejom uvjetuje nečim “višim” kao dodatnom potvrdom (npr. čudima). Takvu poziciju Kant određuje kao moralno nevjerništvo ili nedostatak vjere u vrlinu koju ne može nadomjestiti nikakva historijski zasnovana vjera, pa makar i na čudima. Samo vjera u praktičnu valjanost one ideje, naglašava Kant, koja je data u našem umu, ima moralnu vrijednost (Kant, 2012: 62). S druge strane, Kant iznosi određenu rezervu spram nuđenja za primjer nekoga za koga se tvrdi da ima nadljudsku prirodu ili pak takvu čistotu volje koja nije izborena, nego je prirodna. Nuđenje svete volje kao primjera za slijeđenje, koja unaprijed zna kako pripada području vječne slave kraljevstva nebeskog, pojavljuje se kao smetnja praktične primjene same ideje dobra ili vrline kao takve. Takav primjer, odlučan je Kant, ne može se uzeti kao dokaz mogućnosti i dostupnosti čistog moralnog dobra.

Kantov filozofski realizam, koji izmiče zagrljaju dominantnih predodžbi sadržanih u svetopisamskoj tradiciji, u svom referiranju na borbu principa dobra i principa zla pokazuje kako se na koncu života onog Poslanog – čak ni u njegovu slučaju – ne događa pobjeda dobra nad zlom, nego samo privremeno slamanje sile zla i otvaranje vrata za utemeljenje kraljevstva u kojem vladaju principi a to znači kraljevstva slobode. Međutim, zlo i dalje optrajava. Ili još gore, čini se da princip zla nastavlja dominirati svijetom.

Moguću pobjedu dobrog principa nad zlim – što je predmet analize trećeg poglavlja – Kant vidi jedino kroz utemeljenje društva koje je zasnovano na zakonima vrline i ima zadaću njihova promicanja. Savez ljudi okupljenih posredstvom principa vrline Kant označava kao etičku zajednicu koja ima unutarnji potencijal da se razvije u etičku državu, tj., kraljevstvo vrline. Za razliku od političke zajednice, etička zajednica isključuje princip prisile, računajući na prihvatanje principa vrline kao onog umski utemeljenog kod svake individue (Kant, 2012: 90). Nadalje, od svake individue se očekuje da napusti prirodno etičko stanje – kao polje moralne nekonzistentnosti i stalnog nasrtanja na princip dobra – zarad postizanja više svrhe, koja se sabire u promicanju najvišeg dobra, kao zajedničkog. Utemeljenje etičke zajednice, smatra Kant, podrazumijevat će da svi pojedinci prihvate podvrgavanje istom javnom

zakonodavstvu, pri čemu svi zakoni imaju biti zapovijedi jednog zakonodavca. Za razliku od juridičke zajednice, to u etičkoj zajednici ne može biti sam narod jer bi se predmetni zakoni odnosili samo na izvanjsko tj. pitanje legalnosti djelovanja ali ne i na unutarnje, tj. na pitanje moralnosti. Slijedi da se pod vrhovnim zakonodavcem etičke zajednice misli subjekt spram kojeg se sve istinske dužnosti, a to znači i etičke, mogu misliti i kao njegove zapovijedi. Pod tim subjektom prepoznaje se ideja Boga kao moralnog vladara svijeta. Konačno, etička zajednica može se misliti samo kao narod pod božanskim zapovijedima, tj., kao Božiji narod, i to po zakonima vrline, zaključuje Kant (2012: 95).

Kako bi ozbiljenje etičke zajednice pod božanskim moralnim zakonodavstvom bilo moguće, Kant dopušta da njena ideja bude prevedena u formu crkve, razlikujući nevidljivu – onu koja nije predmet mogućeg iskustva – od vidljive crkve, koja jeste savez ljudi u cjelinu koja je odgovara tom idealu. Ustav svake crkve uvijek polazi od neke historijske (objavljene) vjere, a ona se najprije može utemeljiti na nekom svetom pismu. Međutim, objavljena ili crkvena vjera će imati potencijal za približavanje / utemeljenje kraljevstva Božijeg samo ukoliko se posredstvom nekog tumačenja pokaže da posjeduje smisao koji je u suglasju s općenitim pravilima čiste umske religije. Drugim riječima, prijelaz objavljenje / crkvene vjere u vlast čiste religijske vjere prvi je znak pojave kraljevstva Božijeg. O prirodi razlike ta dva modela vjere Kant piše:

Čista religijska vjera jedina je koja može utemeljiti opću crkvu jer je puko umska vjera u koju se svako može uvjeriti, dok historijska vjera, koja se zasniva samo na činjenicama, ne može proširiti svoj utjecaj vremenski i prostorno dalje nego što se može prosuditi vjerodostojnost tih izvještaja. (Kant, 2012: 98)

Stvar postaje mnogo jasnija ukoliko podsjetimo da, prema mišljenju Kanta, postoji samo jedna istinska religija, dok dozvoljava da postoje različite vrste vjere. Ta religija je čista umska religija, čija istinska svrha je čovjekovo moralno popravlanje, a principi te moralne vjere jesu ono što u crkvenoj vjeri predstavlja to što jeste religija (Kant, 2012: 106).

Onog trenutka kada crkvena vjera prizna svoju ovisnost o čisto religijskoj vjeri i nužnosti suglasnosti s njom, opća crkva počinje se razvijati u etičku državu Božiju, po principu koji jednako važi za sve ljude i za sva vremena.

Konačno, razlika između legitimne vjerske službe i pseudoslužbe vjerskog klerikalizma, središnje je pitanje kojim se Kant zanima u posljednjem poglavlju svoje knjige o religiji. Iz naše ljudske perspektive, religiju — i otkrivenu i prirodnu — treba smatrati “prepoznavanjem svih dužnosti kao božanskih

zapovijedi”. Kant prihvata poziciju “čistog racionalizma”, a ne naturalizma (koji poriče božansko otkrovenje) ili čisto natprirodnog (koji ga smatra neophodnim), u tome što prihvata mogućnost otkrovenja, ali je ne smatra dogmatiski neophodnom. On priznaje vrijednu ulogu proučavatelja Svetih pisama u pomaganju u širenju religiozne istine sve dok poštuju “univerzalni ljudski razum kao vrhovno zapovjedno načelo”. Kršćanstvo je i prirodna i otkrivena religija a slijedeće njegovih moralnih učenja na koje je upućivao Isus sredstvo je za istinsku vjersku službu, dok je zamjena vezanosti za vanjsko obožavanje koje je navodno potrebno umjesto moralnog ponašanja puka “pseudoslužba”. Kant osuđuje klerikalizam kao promicanje takve pogrešne pseudousluge.

Ideal istinske pobožnosti sastoji se od kombinacije straha od Boga i ljubavi prema Bogu, koji bi se trebali spojiti kako bi nas učinili osobama moralno dobre volje. Dakle, što je sa takvim vjerskim praksama kao što su molitva, odlazak u crkvu i sudjelovanje u sakramentima? Oni mogu biti ili dobri izrazi odanosti, ako nas povezuju u moralnu zajednicu (zauzimajući Kantov unutrašnji krug) ili loši izrazi puke pseudo-službe, ako su osmišljeni da se preko njih dodvorimo Bogu. (vanjski krug mora biti u vezi sa biti unutarnjeg kruga).

Kantova Religija unutar granica pukog uma predstavlja kamen temeljac za revolucionarno propitivanje religije povezano s njegovom kritičkom filozofijom.

*

Konačno, kako je iz Kantovog teksta vidljivo, njegov prikaz *Religije unutar granica čistog uma* počinje prikazom radikalnog zla u ljudskoj prirodi, koje drastično odstupa od tipično optimističnijeg pogleda. U posljednja tri odjeljka *Religije* Kant daje klasičan prikaz one vrste religije koja bi mogla biti prihvatljiva u dobu razuma. Ona je utemeljena na univerzalnom razumu i u službi univerzalnog morala. Kant se posebno bavi razjašnjavanjem odnosa između religije i morala, čineći to u tri osnovna principa. Prvo, “moralu uopće nije potrebna religija” – bilo u otkrivanju onoga što je naša dužnost ili u motivaciji za to. Drugo, “moral neizbježno vodi ka religiji”. Konačno (treće), “religija je (subjektivno posmatrano) priznavanje svih dužnosti kao božanskih zapovijedi”. Kao takva, religija je, iako ne nužno (ili nepotrebna), od koristi za moralni život. Ali u univerzalnoj religiji ne može biti “nikakvih posebnih dužnosti prema Bogu, jer Bog od nas ne može ništa primiti”. Iz toga slijedi da su takva “sredstva milosti” kao što su molitva, crkva prisustvo, krštenje i

pričest iluzije koje pripadaju “pseudovjeri” ako su zamišljeni kao sve samo ne kao sredstvo za postizanje ciljeva moralnog življenja.

Na kraju, mogli bismo kazati da se središnja intencija samog Kanta u predmetnom tekstu sabire u pokušaju da (kršćansku) religiju dovede u granice pukog uma. Prava crkva može biti samo etička zajednica stvorena na zemlji moralnim samousavršavanjem ljudske osobe. Krist može biti od značaja samo kao arhetipski ideal moralnog savršenstva. Bilo koja “kristologija” unutar granica uma bila bi konstrukcija čistog uma, nezavisna od historijskih činjenica i historijskog znanja. Naravno, posrijedi je princip koji zahtijeva neodbacivanje, ali radikalno reinterpretiranje ili demitologiziranje tradicionalnih religijskih (u konkretnom slučaju kršćanskih) tema.

Literatura

- Aguti, Andrea. *Filozofija religije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2017.
- Firestone, Chris L. – Palmquist, Stephen R. *Kant and the New Philosophy of Religion*, Indiana University Press 2006.
- Habermas, Jurgen. *Između naturalizma i religije*, Sarajevo, Tugra 2009.
- Kant, Immanuel. *Religija unutar granica pukog uma*, Naklada Breza, Zagreb, 2012.
- Pasternack, Lawrence R. *Kant on Religion within Boundaries of Mere Reason*, Routledge 2014.
- Šadić, Rusmir. Religija u postsekularnom dobu, *Logos* 7 (1–2), 2017, 79–94.
- Wood, Allen. *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press 1970.



KANT'S PHILOSOPHY OF RELIGION

Summary: The central idea of Kant's philosophy of religion could be sought in his effort to discover the limits of knowledge in order to "make room for faith". Although in the pre-critical texts we find Kant's interest in a more complete concept of God and his relationship with the world, Kant still pays special attention to the issue of the philosophy of religion during the critical period. These primarily include his book *Religion within the Boundaries of Pure Reason* (*Dier Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*), as well as some other texts, such as the one on the *End of All Things* (*Das Ende aller Dinge*). *Religion within the Boundaries of Pure Reason* was published twelve years after the *Critique of Pure Reason* and it is among Kant's last major works. In the paper, we will be interested in some of the central features of Kant's philosophy of religion presented in the mentioned work.

Keywords: philosophy of religion, Immanuel Kant, reason, religion, good, evil, human nature



KANTOVA IDEJA UNIVERZITETA U DOBA TEHNOZNAJSTVENOG OBRAZOVANJA

*Tonči Valentić**

Sažetak: Kantova artikulacija ideje univerziteta koja počiva na prosvjetiteljskoj viziji sveučilišta kao institucije temeljne za razvoj učenosti, u historijskome smislu predstavlja artikulaciju klasične ideje modernog, humboldtovskog tipa sveučilišta i u nju su utkani i brojni elementi koji posjeduju trajnu aktualnost zbog sveobuhvatne antropološke paradigme po kojoj je svrha istinskog univerziteta razvoj čovjekovih moći i razvoj čovjeka kao osobe, građanina i uopće kao ljudskog bića. Međutim, unatoč trajnoj aktualnosti teze koju Kant postavlja u svom spisu “Spor fakulteta”, gdje ideja univerziteta predstavlja svojevrsnu regulativnu ideju, koja je tek kao takva uvjet mogućnosti njegova ozbiljenja kao institucije, danas se nalazimo u vremenu prevlasti tehnouznanstvene paradigme u kojoj se humanistička paradigma čovjeka izokreće u “znanstveno robovanje”, pri čemu je filozofija u suvremenom okviru sveučilišnoga obrazovanja u informacijskome društvu s vladavinom *tehnosfere* postala neutralizirani oblik “duhovnoga bitka”.

Ključne riječi: Kant, univerzitet, tehnouznanost, autonomija, kibernetika

Kantovo djelo “Spor fakulteta” (na njemačkom “Der Streit der Fakultäten”) predstavlja jedan od važnijih tekstova Immanuela Kanta. Ovaj esej, objavljen 1798. godine, istražuje ulogu različitih područja znanja u društvu i obrazovanju te postavlja pitanje o njihovom međusobnom odnosu i autoritetu. Jedan od ključnih aspekata koji Kant istražuje u ovom djelu jest sukob između tri glavna fakulteta njemačkih sveučilišta tog vremena: teologije, prava i filozofije (Kant, 1991). Kant propituje koji od ovih fakulteta ima pravo na najviši autoritet u društvu, ali i u obrazovanju. Ovaj sukob između fakulteta predstavlja širi sukob između različitih područja znanja i vlasti koje su povezane s njima. Jedna od ključnih kritika koju Kant iznosi u “Sporu fakulteta” odnosi se na pretenziju teologije da ima apsolutni autoritet nad ostalim fakultetima. Kant ističe da teologija, iako važna u svojoj ulozi u tumačenju moralnih pitanja i duhovnog vođenja, ne bi trebala imati monopol nad znanjem i obrazovanjem.

* doc. dr. sc., Tekstilno-tehnološki fakultet, Sveučilište u Zagrebu, Prilaz baruna Filipovića 28a, Zagreb, tvalentic@ttf.hr

Umjesto toga, Kant zagovara autonomiju svakog fakulteta u okviru svojeg područja te stavlja naglasak na važnost filozofije kao temeljnog područja koje povezuje sve druge oblasti znanja.

Ovo je ukratko skicirana temeljna Kantova ideja kojom je protkan ovaj spis. Međutim, iako Kantov pristup afirmira autonomiju svakog fakulteta, njegova kritika teologije kao osnove za apsolutni autoritet također je kritizirana. Neki su filozofi argumentirali da je Kant, iako zagovara autonomiju različitih oblasti znanja, i dalje zadržao privilegiran položaj filozofije nad drugima. Ovakva kritika sugerira da Kantovo shvaćanje autonomije fakulteta može biti ograničeno u određenoj mjeri te da možda nije dovoljno promicao ravnopravnost između različitih disciplina. Osim toga, neki su kritičari ukazali na to da Kantova analiza “Spora fakulteta” ne uzima u obzir evoluciju obrazovanja i znanja koja se dogodila nakon njegova vremena. U suvremenom kontekstu, područja kao što su znanost, tehnologija i društvene znanosti dobila su značajnu važnost, što bi moglo utjecati na dinamiku “spora” između fakulteta. Naravno, “Spor fakulteta” Immanuela Kanta predstavlja važno djelo u filozofiji obrazovanja i ulozi znanja u društvu jer njegova analiza sukoba između teologije, prava i filozofije pruža duboke uvide u prirodu akademskih disciplina i njihovih međusobnih odnosa. Međutim, kritički osvrti na Kantov pristup ukazuju na potrebu za daljnjim istraživanjem i raspravom o ovoj temi, posebno u svjetlu suvremenih promjena u obrazovanju i društvu.

Naime, Kantova artikulacija ideje univerziteta kao institucije ključne za razvoj učenosti, zasnovana na prosvjetiteljskoj viziji, predstavlja klasičnu ideju modernog sveučilišta koja je kasnije razvijena u Humboldtovom konceptu. Ta ideja naglašava važnost akademske slobode, kritičkog mišljenja i cjelovitog obrazovanja za pojedinca i društvo u cjelini (Kant, 2000). Međutim, kad se ova ideja primijeni na današnje sveučilišne sustave, suočavamo se s nizom izazova i kritika. Jedna od temeljnih kritika dolazi iz vrlo utjecajnog djela *Teorija neobrazovanosti* suvremenog austrijskog autora Konrada Liessmanna. Ova teorija se bavi nedostatkom fokusa na istinsko obrazovanje i razvoj kritičkog mišljenja na suvremenim sveučilištima. Liessmann ističe kako suvremena sveučilišta sve više podliježu komercijalizaciji i tržišnim pritiscima, što dovodi do gubitka njihove osnovne svrhe – poticanja intelektualnog razvoja, stvaranja kritički osviještenih građana i promicanja istraživačkog duha (Liessmann, 2008). Primjerice, jedan od glavnih problema današnjih sveučilišta je pretjerani naglasak na kvantiteti umjesto kvalitete. Povećana potražnja za visokim obrazovanjem dovela je do povećane konkurencije među sveučilištima, što ih tjera da se fokusiraju na privlačenje što

većeg broja studenata i generiranje prihoda, umjesto na pružanje visokokvalitetnog obrazovanja. To može rezultirati snižavanjem akademskih standarda, lakšim kurikulumima i manjim naglaskom na kritičkom razmišljanju. Glavna kritika najviše je usmjerena prema kontaminaciji obrazovnog sustava i sustava znanosti principima neoliberalne ekonomske paradigme.

Drugi problem koji proizlazi iz komercijalizacije sveučilišta jest naglasak na tržišno orijentiranim disciplinama, poput poslovnog ili tehnološkog područja, na račun humanističkih i društvenih znanosti. To može dovesti do degradacije humanističkih vrijednosti, gubitka interdisciplinarnog pristupa te ograničavanja raznolikosti perspektiva i ideja koje su ključne za razvoj cjelovite osobnosti. Također, administrativni teret na sveučilištima sve više raste, što može ograničiti akademsku slobodu i kreativnost profesora i istraživača. Birokratski zahtjevi, administrativna pravila i procedure mogu smanjiti fleksibilnost sveučilišnih programa i otežati inovacije u nastavi i istraživanju. Kritika univerziteta danas u Liesmannovoj *Teoriji neobrazovanosti* također seže u pitanje diverzifikacije studenata i inkluzivnosti na sveučilištima koja se suočavaju s izazovima u prilagođavanju kurikuluma i nastavnih pristupa raznolikoj populaciji studenata kako bi osigurala da svi imaju jednaku priliku za obrazovanje.

U krajnjoj liniji, iako Kantova vizija sveučilišta kao institucije razvoja učenosti ima svoje temelje u prosvjetiteljskom razmišljanju i Humboldtovom konceptu, suvremena sveučilišta se moraju suočiti s mnogim izazovima kako bi ostvarila tu viziju u današnjem kontekstu. Kritike poput Liessmannove *Teorije neobrazovanosti* pružaju važan podsjetnik na važnost povratka temeljima sveučilišnog obrazovanja i naglašavanje autentičnih vrijednosti učenja, kritičkog razmišljanja i intelektualnog razvoja (Whitehead, 2021). Krićka analiza Immanuela Kanta "Spor fakulteta" iz perspektive Liessmannovog društva neobrazovanosti zahtijeva duboko razumijevanje obaju koncepta i njihovih implikacija. Kantova djela, posebno "Spor fakulteta", naglašavaju važnost obrazovanja i intelektualnog razvoja kao ključnih elemenata za napredak društva. S druge strane, Liessmannovo društvo neobrazovanosti sugerira da se društvo sve više okreće prema masovnoj potrošačkoj kulturi, gubeći dublje intelektualne vrijednosti. Kantov "Spor fakulteta" analizira nedostatke visokog obrazovanja u svom vremenu, ističući potrebu za reformom i poboljšanjem sustava obrazovanja. On naglašava važnost kritičkog razmišljanja, autonomije uma i razvoja moralne svijesti. Kantova ideja o obrazovanju kao sredstvu osnaživanja pojedinca i društva suprotstavlja se Liessmannovoj tezi o sveprisutnoj površnosti i pasivnosti u društvu.

Liessmannovo društvo neobrazovanosti karakterizira preokupacija masovnom kulturom, medijima i instant zadovoljstvima, dok se intelektualne vrijednosti marginaliziraju ili zanemaruju. Ovo društvo promovira konzumerizam i brzu zabavu umjesto promišljenog razmišljanja i intelektualnog angažmana. U takvom kontekstu, Kantova ideja o intelektualnoj autonomiji i moralnoj odgovornosti može se činiti sve više izgubljenom ili neprikladnom. Kriitička analiza ovih perspektiva može ukazati na značajne sukobe između ideala koje promiče Kant i realnosti koju opisuje Liessman. Dok Kant inzistira na važnosti obrazovanja kao temelja slobode i moralne svijesti, Liessman upućuje na opasnost od površnog konzumerizma. Međutim, moguće je vidjeti i kako Kantova ideja o obrazovanju i autonomiji uma može poslužiti kao protuargument za rastuću neobrazovanost u društvu. Možda bi se Kantove ideje trebale reinterpretirati i primijeniti na suvremene kontekste kako bi se odgovorilo na izazove koje postavlja društvo neobrazovanosti.

U svom djelu Kant postavlja temeljno trojstvo od kojega se sastoji univerzitet i koje će idućih stotinu i pedeset godina biti osnova obrazovanja, pa tako i regulatornim modelom za osnivanje Zagrebačkog sveučilišta 1874. godine: univerzitet se dijeli na teološki, pravni i medicinski fakultet, pri čemu se prvi bavi vječnom dobrobiti svakog pojedinca, drugi građanskom dobrobiti kao članom društva, a treći tjelesnom dobrobiti pojedinca (Kant, 1991: 36). Opisujući njihove osobitosti, navodi ključnu stvar – bez osnivanja filozofskog fakulteta, nema opravdanosti ni za ova tri prethodna, odnosno on jamči za “istinu naučavanja” (s jedne strane, “historijske spoznaje”, a s druge “čistih umnih spoznaja”) koji se fundamentalno razlikuje od teologije, prava i medicine zato što je utemeljen na slobodi i istini, dok su ova tri posvećena koristi koja je “moment drugog reda” (Kant, 1991: 42). Time Kant postaje prvi filozof koji jasno artikulira ideju da je svrha univerziteta omogućiti razvoj probuđenom zajedništvu čovjeka u njegovoj slobodi, što nipošto nije zajednica istraživača (znanost), nego zajednica traganja za istinom (filozofija). Trud oko toga da regulativna ideja univerziteta postane konstitutivnom idejom istinskog univerziteta (Despot, 1991) istodobno je i borba protiv prividnog univerziteta kao znanstvenog pogona produkcije i reprodukcije znanosti i znanstvenih kadrova, odnosno, kao što to precizno i lucidno navodi Branko Despot u predgovoru Kantovu spisu, “potencijalnog roblja za popunjavanje praznih radnih mjesta u odgovarajućim sektorima obezglavljenog društvenog bitka” (Despot, 1991: 17).

Iz tog horizonta, znanstvena je istina bit, svrha i moć znanosti, stoga ona nikad nije vrijednosno neutralna, što je već apostrofirao Kant, a radikalno

tematizirao već spomenuti Liessmann. Sve što može biti vrijedno jest vrijedno zato što je znanstveno primjenjivo, izračunljivo, kalkulabilno i pragmatično, a rezultat toga jest da ona postaje jedini važeći kriterij svih mogućih vanznanstvenih istina, pri čemu filozofske i religijske istine postaju bez-vrijedne istine. Ovdje dolazimo do sukoba između Kantova razmatranja uloge univerziteta i filozofije koja u suvremenom okviru sveučilišnoga obrazovanja u informacijskome društvu s vladavinom tehnosfere postaje neutralizirani oblik “duhovnoga bitka”. Stavimo li po strani kasnije nastali Nietzscheov spis “O budućnosti naših obrazovnih ustanova”, ideja univerziteta doista je posljednji puta filozofski progovorila kroz Kanta koji je univerzitet u njegovoj ideji promislio iz njegove čiste autonomne umnosti, pri čemu moć uma postaje za njega fundament univerziteta. Zato postaviti pitanje o univerzitetu “danas” postaje nemoguće ako nemamo pred očima duhovni uvid koji jedinstvo i ustrojstvo univerziteta vidi isključivo iz perspektive “naravi čovjeka” i njegove slobode, a filozofski fakultet shvaća kao onaj koji je utemeljen na slobodi kao autonomiji čistog uma i tek on (u spoju s teologijom, pravom i medicinom) čini cjelinu univerziteta. Tehno-znanstveni postav današnjeg visokog obrazovanja stoga nema više ništa zajedničko s Kantovom ili Nietzscheovom idejom univerziteta jer univerzitet svodi ili na ideološko-politički locus samolegitimacije postojećeg poretka znanja kao hegemonizirajućeg diskursa, ili na tehnički pogon proizvodnje specijalizirane radne snage u okvirima samoperpetuirajuće administrativne jalovosti pri čemu se umjesto znanja prodaje “dosadna činovnička piljevina” (Urbančić). Sve u svemu, rezultat je univerzitet kao dezorganizirani konglomerat različitih prirodoznanstvenih i tehničkih znanosti (sada s naglaskom na tzv. STEM područje) koji je izgubio svoje unutrašnje jedinstvo, svrhu i smisao. Istinska reorganizacija univerziteta iz takve je perspektive nemoguća, jer takav znanstveno-tehničko-kibernetički sklop proizvodi svoj svijet znanstvene istine i znanstvene slobode koja nije sloboda koja se nalazi u pravoj naravi čovjeka (Despot, 1991: 16). Reduciranje čovjeka samo na znanost i redukcija istine samo na znanstvenu istinu ustvari je apsolutno porobljavanje čovjeka umjesto poticanja intelektualnog razvoja, stvaranja kritički osviještenih građana i promicanja istraživačkog duha. Povratak Kantu više nije moguć, ali još uvijek je moguće, kako anegdotalno navodi Mark Twain, “učiniti sve da nam školovanje ne upropasti obrazovanje”.

Literatura

- Despot, Branko. *Despotova predavanja 1985–1986, Ideja slobode u razdoblju tzv. njemačkog klasičnog idealizma*, sabrao i za tisak priredio Dimitrije Savić, Demetra, Zagreb 2022.
- Despot, Branko. Predgovor – Univerzitet kao znanstvena ustanova ili čovjek kao znanstveno robovanje, u: Kant, Immanuel – Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph – Nietzsche, Friedrich. *Ideja univerziteta*, prir. Branko Despot, Globus, Zagreb 1991, 7–17.
- Kant, Immanuel. Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?, u: Kant, Immanuel. *Pravnopolitički spisi*, prir. Zvonko Posavec, Politička kultura, Zagreb 2000, 33–41.
- Kant, Immanuel. Spor fakulteta, u: Kant, Immanuel – Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph – Nietzsche, Friedrich. *Ideja univerziteta*, prir. Branko Despot, Globus, Zagreb 1991, 19–122.
- Liessmann, Konrad Paul. *Teorija neobrazovanosti: zablude društva znanja*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2008.
- Whitehead, Alfred North. *Ciljevi obrazovanja i drugi ogleđi*, Fedon, Beograd 2021.



KANT'S IDEA OF THE UNIVERSITY IN THE ERA OF TECHNO-SCIENTIFIC EDUCATION

Summary: Kant's articulation of the idea of the university, which is based on the Enlightenment vision of the university as an institution fundamental to the development of learning, in a historical sense represents the articulation of the classical idea of a modern, Humboldt type of university, and numerous elements are woven into it that possess permanent relevance due to the comprehensive anthropological paradigm according to which the purpose of a true university is the development of man's powers and the development of man as a person, as a citizen and as a human being in general. However, despite the permanent topicality of the thesis that Kant puts forward in his writing "The Conflict of the Faculties", where the idea of a university represents a kind of regulative idea, which is only as such a condition for the possibility of its realization as an institution, today we find ourselves in a time of dominance of the technoscientific paradigm in which the humanistic paradigm of man is reversed into "scientific slavery", whereby philosophy in the contemporary framework of university education in the information society with the rule of the technosphere has become a neutralized form of "spiritual being".

Keywords: Kant, university, education, technosphere



LEE MING-HUEI (LI MING-HUI 李明輝, 1953—)
 – NAJBOLJI ZAGOVORNIK KANTIJANSKE FILOZOFIJE U
 ISTOČNOJ AZIJI I NJEGOVO ISTICANJE SLIČNOSTI IZMEĐU
 KANTA I KONFUCIJANSKE FILOZOFIJE

*Nevad Kahteran**

Sažetak: Profesor Lee Ming-huei (李明輝) je do prošle godine radio kao istraživač na Academia Sinica Institutu kineske književnosti i filozofije, Taipei, kao i profesor na the Graduate Institute of National Development, National Taiwan University i the Graduate Institute of Philosophy, National Central University, Chungli, Taiwan. Doktorirao je na Kantovoj moralnoj filozofiji u Njemačkoj na Sveučilištu u Bonnu (doktorska disertacija: *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*). Također, FF UNSA u suradnji s FF UNiBL i FF Univerze u Ljubljani organizirali su u septembru / rujnu 2017. godine čitav serijal javnih predavanja profesora Lee Ming-Hueija o konfucijanskom humanizmu. Iako je Lee Ming-Huei i ranije objavljivao na engleskom, golemi opus njegovih nekineskih djela objavljen je na njemačkom jeziku i autor ovog rada koristi jedinstvenu prigodu 300. obljetnice Kantovog rođenja da upozna naše čitateljstvo / slušateljstvo / javnost s njegovim izvanrednim postignućima u području konfucijanskih studija, zalazeći u njegova duboka istraživanja Kanta i njegove filozofije te potičući na istraživački potencijal tajvanske Academia Sinica i demonstrirajući intertradicijski poticaj, izazov i učenje za intertradicijsko filozofiranje.

Ključni izrazi: Immanuel Kant, tajvanski moderni konfucijanci, Kantov utjecaj na modernu kinesku filozofiju, Mou Zongsan, konfucijanski humanizam i etika vrline.

Uvodno razmatranje

Kada sam svojedobno preveo tekst “Koliko je ‘kineski’ bio Kant”¹ hongkongškog kolege Stephena R. Palmquista,² nisam mogao ni naslutiti do kakvih će me sve konekcija on dovesti po objavljivanju u časopisu ANUBiH

* Odsjek za filozofiju, Univerzitet u Sarajevu – Filozofski fakultet, BiH, nevad.kahteran@ff.unsa.ba

¹ Naš prijevod objavljen u: *Dijalog* 1 – 2, 2005, 190–207, izvornik objavljen u: *The Philosopher* 84 (1), 1996, 3–9.

² Stephen R. Palmquist je s Hong Kong Baptist University i autor je brojnih knjiga o Kantu, primjerice: *Kant and Mysticism: Critique as the Experience of Baring All in Reason's Light* (Palmquist, 2019), a tekstovi su mu dostupni na web-stranici PhilPapers (Works by Stephen R. Palmquist, s. a.), kao i njegov CV (Palmquist, 2019a).

Dijalog. Jer, zanimljivo mi je bilo Nietzscheovo oslovljavanje Kanta “Kinezom iz Königsberga” (današnji Kaliningrad, naša napomena), a jamačno je da su Kantovi preci Nijemci barem 5000 milja udaljeni od Pekinga, a od Stephenovog Hong Konga čak i dalje. Međutim, Nietzscheova djela su kreata aluzijama na kinesku / azijsku kulturu, međutim, ova bi očito trebala biti pozitivnog karaktera. Otuda, najutjecajniji od svih kineskih filozofa, Konfucije, ima više zajedničkosti s Kantom nego najveći broj prosječnih Kineza, te su kineski filozofi prepoznavali temeljnu sličnost između Kanta i glavne škole kineske filozofije, neokonfucijanstva, i ove usporedbe konfucijanske i kantijanske etike služile su kao odskočna daska za veći dio interkulturalnog dijaloga s kineske strane, dok za samog kolegu Palmquista nema odveć puno sličnosti i nije doslovno Kinez, ali je bio dostatno “kineski” da posluži kao osnova za određeni potencijalni suvisli interkulturalni dijalog, dijalog, kako kaže, koji nam može podariti zapažanje o jednom svijetu, gdje svi filozofi doista i cijelo čovječanstvo može pogoditi transcendentni balans koji je on postavio između teorije i prakse, prava i dužnosti, empirijskog i transcendentnog, između Istoka i Zapada. (Palmquist, 1996: 9)

Prije ravno dvadeset godina obilježena je 200. obljetnica od Kantove smrti,³ jer su tada diljem globusa tijekom 2004. godine organizirani seminari i konferencije povodom 200 godina po smrti Immanuela Kanta na kojima su filozofi, etičari, historičari i brojni drugi znanstvenici nastojali da osvijetle specifične aspekte njegovog kozmopolitizma, fokusirajući se na specifične aspekte njegovog značaja u 21. stoljeću. Zahvaljujući Goethe institutima, intelektualni plodovi te komemorativne godine sada su djelomice sabrani u rečena dva sveska ispod i, s obzirom na vremensku distancu od dva stoljeća od smrti i tri od rođenja i sve ono što se izdešavalo u dvije-tri stotine godina samog evropskog modela mišljenja, oni nastoje da još jednom iznova osvijetle tu kozmopolitsku narav Kantovih djela.

³ Vidjeti moj prikaz, koji se pojavio nekoliko godina kasnije u *Dijalogu* 1–2, 2007, i to povodom izlaska iz štampe dva sveska o filozofiji Immanuela Kanta: *Reason, Morality, and Beauty* (Eseji o filozofiji Immanuela Kanta: Um, moralnost i ljepota), ur Bindu Puri – Heiko Sievers, svezak I; *Terror, Peace, and Universalism* (Eseji o filozofiji Immanuela Kanta: Teror, mir i univerzalizam), ur. Bindu Puri – Heiko Sievers, svezak II, Goethe Institut – New Delhi – Oxford University Press, 2007. Svezak *Reason, Morality, and Beauty* artikulira promišljanja kroz kulture, kontinente, te akademske discipline, o Kantovom rigoroznom univerzalizmu u razumijevanju karaktera morala, slobode, religije i umjetnosti. Odjeljak 1 propituje Kantovo shvatanje morala; odjeljak 2 locira ovo kretanje prema slobodi; odjeljak 3 artikulira Kantova stajališta o religijskom diskursu; a odjeljak 4, propituje estetski sud nasuprot tvrdnjama moderne umjetnosti. Drugi svezak, *Terror, Peace, and Universalism*, u prvom odjeljku propituje Kantove ideje o svjetskom miru i republikanizmu; drugi odjeljak istražuje politike centra i periferije u univerzalnoj historiji; a treće poglavlje istražuje temelje Kantovog univerzalističkog diskursa. (Kahteran, 2007)

Zapravo, zapisao sam tada:

Mišljenje ovog “svjetskog građanina iz Königsberga” u eri globalizacije čini se da zadobiva novu relevanciju. Prije svega, on je bio dobro znan još za vrijeme svojeg života, od Pariza do St. Petersburga, od Velike Britanije do Skandinavije, te od Norveške do Siene, a danas ne postoji odsjek za filozofiju na svijetu unutar kojeg se ne proučava njegova filozofija. Štoviše, njegova je filozofija poprimila čak i veći značaj u današnjem globalnom svijetu, gdje mnogi suvremeni mislitelji nastoje primijeniti njegove ideje o miroljubivoj koegzistenciji država na aktualne međunarodne konflikte, budući da je nedvojbeno da je upravo Kant odigrao ključnu ulogu u razvijanju intelektualne samosvijesti o onome što nazivamo modernošću, u kojoj je njegovo mišljenje oblikovalo “moderni obris pejzaža zapadnjačkog mišljenja” (Höffe, 2003: 11), a sukladno Goetheu, “njegovo je mišljenje imalo utjecaja na nas čak iako ga nismo čitali”. Ovaj Goetheov iskaz je danas posvema validan, budući da je u sabranim esejima u ova dva sveska mjestimice tretiran kao suvremenik.

Sada povodom 300. obljetnice rođenja I. Kanta, u međuvremenu smo dometnuli i prijevod djela kolege Iana Almonda, po mnogima novog Edwarda Saida, pod naslovom – *Historija islama u njemačkoj misli: od Leibniza do Nietzschea*, djela koje predstavlja pregled percepcija njemačkih mislitelja iz 18. i 19. stoljeća (Leibniz, Kant, Herder, Goethe, Schlegel, Hegel, Marx i Nietzsche) i koja nudi fascinantno istraživanje o značenju islama u samoj historiji njemačkog modela mišljenja i o tomu kako su ovi mislitelji često prihvatili kontradiktorne ideje o islamu i njihovim najbližim muslimanskim susjedima (napose Kantovom bilježenju islama u fusnoti, tj. redukciji muslimanskog Orijenta na appendix, odnosno relegiranju i nepredstavljanju umjesto krivog predstavljanja, reduciranju umjesto pretjerivanja) (v. Almond, 2019: 339). Međutim, isto samo usputice prispominjem u svom tekstu, jer daleko bitnijim držim svoj prijevod koeditorijala Osmana Bakara i Cheng Gek Naija, koji je pionirskog karaktera, kao i novi editorijal Osmana Bakara, koji bi se uskoro trebao pojaviti iz tiska, *Islam i konfucijanstvo: civilizacijski dijalog* (Bakar – Cheng, 2018).⁴ Ovo bi mogla biti dobra poveznica iz muslimanskog rakursa ovih interkulturalnih relacija s konfucijanstvom, koje su stare koliko i sami islam, a napose s intelektualnim formatom uvaženog profesora

⁴ Djelo je doživjelo novo izdanje pod istim naslovom uz novi uvodnik kolege Bakara i predgovor sada aktualnog malezijskog premijera, Dato'a Serija Anwara Ibrahima (Bakar – Cheng, 2019). Drugi svezak, čiji izlazak najavljujem iz tiska tiče se internacionalne konferencije održane u Kuala Lumpuru, *Islam-Confucianism Leadership Dialogue* (ICLD 2023), čiji sam i sam učesnik bio, a čije je skoro izlaženje najavljeno na sami dan konferencije, 30. 11. 2023. godine.

Lee Ming-Hueija, nedvojbeno najboljeg poznavatelja Kanta u Aziji, čiji je kolosalni opus predmet razmatranja unutar ovog rada.⁵

Ming-Huei Lee (李明輝)⁶

Život

Ming-Huei Lee je jedan od istočnoazijskih najistaknutijih autoriteta o Kantu i konfucijanskim učenjacima, rođen u Taipeiju na Taiwanu, s doktoratom sa Sveučilišta u Bonnu. On je doživotni istaknuti član Instituta za kinesku književnost i filozofiju u Academia Sinica (Tajvanska akademija znanosti u Taipeiju). Njegov znanstveni rad je fokusiran na klasično i moderno konfucijanstvo i filozofiju Immanuela Kanta. Nedvojbeno, riječ je o jednom od najistaknutijih učenjaka u području suvremenog konfucijanstva i istodobno predstavnika ove filozofske škole mišljenja – vodećem zagovorniku onog što se često naziva “suvremeno novo konfucijanstvo” (*dangdai xin rujia* 當代新儒家). (Kahteran, 2021: 52–53)

Uz ovo, Lee je doskora bio profesor na Graduate Institute of National Development, National Taiwan University, Taipei, kao i profesor na the Graduate Institute of Philosophy, National Central University, Chungli, Taiwan. Također, on je Changjiang Scholar Chair Professor of Philosophy na Sun Yat-sen University, Guangzhou, China, dvostruki dobitnik “Distinguished Research Award” (za filozofiju) od Tajvanskom nacionalnog vijeća za znanost (the Taiwanese National Science Council, 1998; 2002). Posebna zanimanja profesora Leeja uključuju Kantovu filozofiju, tradicionalno i moderno konfucijanstvo.

Konfucijanstvo se ponovo pojavilo kao narastajuća ideologija i mi svjedočimo konfucijanskom *come backu* u Kini od kineske “reforme i otvaranja” iz 1980-ih, a nedavno objavljena knjiga profesora Leeja (2017), *Konfucijanstvo:*

⁵ Izražavam veliku zahvalnost profesoru Leeju (收件者: Lee, Ming-Huei, e-mail: lmhuei@hotmail.com), koji mi je uvelike pomogao da valjano završim ovaj svoj tekst i koji me je obavijestio da se povukao u mirovinu s Academia Sinica prošle godine, te napose da će prisustvovati ove godine na forumu u Bonnu povodom 300. obljetnice Kantovog rođenja kada će govoriti o Kantovom utjecaju na modernu kinesku filozofiju, uz attachment nekoliko vrijednih tekstova. E-mail od 31. 3. 2024. godine (Sun 3/31/2024 4:17 AM).

⁶ Životopis uglavnom prati onaj objavljen u tekstu: “The Quest of the Global Significance of Tu Weiming’s Concrete Confucian Humanity, Daisaku Ikeda’s New Horizons in Eastern Humanism, and Lee Ming-huei’s Intellectualised Confucianism in the Project on Islamic-Confucian-Daoist Dialogue in the Balkans” (Kahteran, 2021).

njegovi korijeni i globalni značaj / Confucianism: its roots and global significance, objavljena je kao inauguralni svezak novog serijala izdavačke kuće the University of Hawaii Press, Konfucijanske kulture / Confucian Cultures, koja istražuje načine na koji suvremeno konfucijanstvo može stimulirati i promijeniti internacionalni poredak, kao i gledanje na prošle kratice i područja budućeg rasta za konfucijanstvo, ujedno posmatrano kao vrlo udaljene lokalne tradicije i kao panazijsko i potencijalno globalno. U ovom svesku možemo otkriti stajališta ovog, jednog od najznačajnijih tajwanskih učenjaka, koji je uvelike doprinio konfucijanskoj učenosti sa svojih 38 dosad objavljenih djela. On je duboko uvjeren da konfucijanske tradicije mogu još uvijek funkcionirati kao glavni izvor za kulturni *Bildung* i on vidi dobre mogućnosti za konfucijanstvo u 21. stoljeću u upravljanju zemljom i pacifiziranju svijeta. Jednako tako, on otvara još jedan aspekt konfucijanstva, to jest intelektualizirano konfucijanstvo, i samo kroz takovrsne razmjene konfucijanstvo može tvrditi da jeste globalno relevantna filozofija. Na brojne načine, ovo je značenje Leejevog cilja unošenja konfucijanstva u suvremeni svijet. (Kahteran, 2021: 53–54)

Profesor Ming-Huei Lee (李明輝) posjetio je FF UNSA koncem septembra 2017. uz svesrdnu pomoć i zalaganje kolegice Jane Rošker, kada je održao serijal javnih predavanja, uzimajući Kantov pojam “etičke religije” kao polazište za novo promišljanje ovog problema. Suvremeno novo konfucijanstvo također kazuje o “konfucijanskom humanizmu,” ali nije suglasno u pogledu njegovih karakteristika, jer je ova vrsta religije bez religijske strukture te je više slična onomu što Thomas Luckmann naziva “nevidljivom religijom” (Berger – Luckmann, 1966). Prema mišljenju profesora Leeja, Kantov pojam “etičke religije,” izvorno sugeriran u pogledu kršćanstva, nudi skrajnje vrijednu referentnu tačku. I zbog ovog razloga Lee koristi Kantovo stajalište o etičkoj religiji kao referentnu tačku kako bi promišljao pitanje konfucijanstva kao religije, primjećujući da ono slijedi različit kurs razvitka od zapadnjačke misli, te je tako izbjeglo dilemu s kojom se suočila Kantova etička religija. Ovo nije niti ideologija, ni državna religija, već “glavni izvor za kulturni *Bildung*, to jest, obrazovanje, formiranje i kultiviranje sopstva i društva” i ovdje se Lee fokusira na interkulturalnu dimenziju modernog konfucijanstva i, u ovom kontekstu, konfucijanske tradicije pretpostavljaju različit suvremeni značaj i mogu biti snaga za stimuliranje i mirnu preinaku internacionalnog poretka. Napose, on prikazuje konfucijanstvo koje još uvijek posjeduje kulturološke resurse za moderni svijet i konstantno nas podsjeća na to da bi cjelokupna filozofija trebala biti komparativnog karaktera. Slijedeći ovu liniju

mišljenja, Lee značajno doprinosi konfucijanskom projektu u engleskom govornom svijetu diljem globusa. (Kahteran, 2021: 54)

Uz ovo, u slučaju profesora Leeja, komparativna filozofija nije isključivo zapadnjački poduhvat, kao što to neki pretpostavljaju, budući da su se mnogi nezapadnjački filozofi bili angažirali u svojim vlastitim pristupima i razvijanju metoda (v. npr. Raju, 1962). U ovom je pogledu Leejev projekt “‘Spiritual Confucianism’ – a Phenomenon of the Dialectics of Modernization?” (“Duhovno konfucijanstvo” – fenomen dijalektike modernizacije?) vrlo zanimljiv, kao i njegova *A Conceptual History of Religion in Ancient and Medieval China* (Konceptualna historija religije u antičkoj i medievalnoj Kini) iz 2010. godine. Lee napose naglašava plodne rezultate aktualnog dijaloga između konfucijanstva i Kanta i drugih njemačkih filozofa (podsjetimo se na ovom mjestu, Lee je stekao svoj Ph.D. na Sveučilištu u Bonnu u Njemačkoj (*Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik / The Problem of the Moral Sense in the development of the Kantian Ethics*)). U ovom kontekstu, “duhovni humanizam” ovdje označava izrastanje globalnog diskursa. K tomu još, Lee Ming-Huei je bio student jednog od najvećih učitelja suvremenog konfucijanstva Moua Zongsana, a i on sam je izrastao u jednog od glavnih njegovih predstavnika. Naime, prema Leejevu stajalištu, konfucijanstvo se dokazalo kroz idenje kroz ono što on naziva “njegovom vlastitom transformacijom”, i to kao “ne samo pasivni odgovor na izvanjske izazove, već jednako tako samosvjesni izbor i preorijentacija”. Ovaj projekt zaslužuje puno pozornosti unutar i izvan svih škola suvremenog konfucijanstva identificirajući *neisheng waiwang* 內聖外王 (unutarnju mudrost i izvanjsko kraljevstvo) kao nepromjenljivu bit konfucijanstva. Zapravo, Lee nam je priskrbio koncizan i precizan iskaz o jednom od najvažnijih suvremenih konfucijanskih projekata i vrijedno je prispomenuti da je fokus njegovog opusa uloga konfucijanstva i za današnju Kinu i za ostatak svijeta (Kahteran, 2021: 55). Prispominjem da je Lee zaključio svoje predavanje na Univerzitetu u Sarajevu i Banjoj Luci na sljedeći način:

Možda bi bilo nezgodno za konfucijanstvo da ostane nevidljivo. Posve suprotno, ono može bolje izaći u susret raznolikim potrebama u modernom društvu i priskrbiti čitav niz metoda ljudima kako da žive u svijetu. Što se tiče uloga konfucijanstva u politici, društvu i kulturi i drugim izvanjskim dimenzijama, ne bih davao prolongiranu diskusiju o ovoj tezi, već bih je promišljao u drugim tekstovima.

Za mene, kao filozofa komparativistu, skrajnje je važno vidjeti njegovo inzistiranje i otvaranje rasprave o novim konfucijancima u terminima odnosa između tradicionalnog konfucijanstva i moderne demokracije, kao i potragu za globalnim mirom kroz interkulturalni dijalog ili suradivačku konverzaciju, utjecaj Kanta ili ne, jer se mnogi konfucijanski učenjaci slažu da je konfucijanstvo oblik humanizma, te otuda pojam “konfucijanski humanizam” u pogledu istraživanja mogućnosti za uzajamno intelektualno obogaćivanje. Ovaj pojam “konfucijanski humanizam” uobičajeno je prihvaćen u suvremenom neokonfucijanstvu, ali se gledišta razlikuju u pogledu karakteristika. Međutim, ova ideja je objašnjena u dvotomnom djelu *Concepts of Philosophy in Asia and the Islamic World* (Pojmovi filozofije u Aziji i islamskom svijetu) (Steineck et al., 2018). Prvi svezak o Kini i Japanu uključuje članak profesora Leeja, “Reviewing the Crisis of the Study of Chinese Philosophy – Starting from the ‘Legitimacy of Chinese Philosophy’ Debates” (Prikazujući krizu proučavanja kineske filozofije – započinjući od rasprava o “legitimitetu kineske filozofije”), i ovo je skrajnje lijepa poveznica u ovom kratkom životopisu profesora Leeja i njegovog kolosalnog opusa te našeg nastojanja da ga vjerno predočimo ovom prigodom.

Pitanja o tomu kako se humanizam manifestira ponad eurocentričnih diskursa u suvremenom svijetu, te da pokušaji stvaranja humanističke svjetske kulture moraju uključivati i one iz konfucijanskih tradicija, trajno su njegovo naslijeđe iz transkulturološke perspektive. Srazložno tomu, usuglašavam se s kolegicom Janom Rošker u svezi s ocjenom da njegov opus tvori vjerovatno najreprezentativniju osnovu za moguću superstrukturu kantijanskog filozofskog sustava u okviru interkulturalne filozofije i njenog budućeg istraživanja:

1. Kantov pojam “moralne religije” u njegovoj funkciji moguće osnove transkulturalnih filozofskih susreta između njegove filozofije i konfucijanskog humanizma.
2. Klasična konfucijanska paradigma “immanentne transcendencije” koja uključuje njegove glavne daljnje razvitke tokom medijevalne neokonfucijanske filozofije dinastija Song i Ming.⁷

⁷ Na ovom mjestu izražavam usrdnu zahvalnost kolegici Jani Rošker iznova za brojne poslane svoje tekstove kao fajn i u pdf-u, a što je kolegijalna i nesebična gesta dostojna divljenja i uvažavanja, budući da ono što je najvažnije jeste diseminacija filozofskih ideja, a ne modernistička japajalogija. Isti donose elaboraciju razlike između Kantove moralne filozofije, koja ostaje uhvaćena u stupicu unutar okvira kršćanske transcendencije, a Mou Zongsanova “moralna metafizika” je ionako razvijana na temelju immanentne transcendencije, dok je Ming-Hueiju Leeju pošlo za rukom da razriješiti dilemu koja se posljednjih godina sve više pojavljivala na najistaknutijem mjestu sinoloških rasprava i koja je našla svoj izraz u pitanju o tomu da li konfucijanstvo može biti smatrano filozofijom s religijskim elementima.

Djela (njih 38)

Autorska djela (njih 13)

- (2020). *Lee Ming-huei's Selected Essays on the New Confucianism* (in Chinese). Taipei: Taiwan Students Bookstore.
- (2020). *Kant and Chinese Philosophy* (in Chinese). Guangzhou: Sun Yat-sen University Press.
- (2017). *Confucianism: Its Roots and Global Significance*. Edited by David Jones, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- (2013). *Konfuzianischer Humanismus. Transkulturelle Kontexte*. Bielefeld: transcript.
- (2005). *Political Thought from a Confucian Perspective* (in Chinese). Taipei: National Taiwan University Press, 2005; Beijing: Beijing University Press, 2005; Vietnamese version, 2014.
- (2005). *The Four Buddings and the Seven Feelings: A Comparative-Philosophical Inquiry concerning Moral Feeling* (in Chinese). Taipei: National Taiwan University Press.
- (2001). *Der Konfuzianismus im modernen China*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- (2001). *Mencius Revisited* (in Chinese). Taipei: Linking Publishing Co.
- (1994). *Kant's Ethics and the Reconstruction of Mencius' Moral Thinking* (in Chinese). Taipei: Academia Sinica.
- (1994). *The Self-transformation of Contemporary Confucianism* (in Chinese). Taipei: Academia Sinica; Korean version, 2013.
- (1994). *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*. Taipei: Academia Sinica, 1994.
- (1991). *Confucianism and Modern Consciousness* (in Chinese). Taipei: Wenjin Press; Taipei: National Taiwan University Press, Enlarged version, 2016.
- (1990). *Confucianism and Kant* (in Chinese). Taipei: Linking Publishing Co.; Enlarged version, 2018; Korean version, 2013.

Editorijali (njih 19)

- (2019). *Essays on the Four Buddings and the Seven Feelings*. Co-edited with Lin Yue-hui, Taipei: Academia Sinica.
- (2016). *The Philosophy of Kant in East Asia* (in Chinese). Taipei: National Taiwan University Press.
- (2015). *Takahasi Tooru and the Study of Korean Confucianism* (in Chinese). Co-edited with Lin Yue-hui, Taipei: National Taiwan University Press.
- (2010). *Li Chunsheng in the Modern Transformation of East Asia* (in Chinese). Taipei: National Taiwan University Press.
- (2010). *Understanding, Interpretation and the Confucian Tradition: Comparative Perspective* (in Chinese). Co-edited with Chiu Hwang-hai, Taipei: Academia Sinica.
- (2008). *Understanding, Interpretation and the Confucian Tradition: Case Studies* (in Chinese). Co-edited with Chen Wei-fen, Taipei: Academia Sinica.
- (2007). *Modern Confucianism & Western Culture: Reception and Transformation* (in Chinese). Co-edited with Lin Wei-chieh, Taipei: Academia Sinica.

Nevad Kahteran: Lee Ming-huei (Li Minghui 李明輝, 1953 –) – najbolji zagovornik kantijanske filozofije u Istočnoj Aziji i njegovo isticanje sličnosti između Kanta i konfucijanske filozofije

- (2004). *The Works of Li Chunsheng* (in Chinese). 5 Vols. Co-edited with Huang Chun-chieh and Lai Hon Kei, Taipei: SMC Publishing Inc.
- (2003). *Hermeneutic Methods in Confucian Classics* (in Chinese). Taipei: Himalaya Foundation.
- (2002). *Hermeneutic Tradition in Chinese Classics: Confucianism* (in Chinese). Taipei: Himalaya Foundation.
- (2002). *Modern Confucianism & East Asian Civilization: Developments in Different Areas* (in Chinese). Co-edited with Chen Wei-fen, Taipei: Academia Sinica, 2002.
- (2001). *Collected Miscellaneous Essays of Xu Fuguan* (in Chinese). 6 Vols. Co-edited with Lai Hon Kei, Taipei: Academia Sinica.
- (1998). *Der Konfuzianismus: Ursprünge – Entwicklungen – Perspektiven*. Co-edited with Ralf Moritz, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- (1998). *Confucianism in Modern East Asia: Overview* (in Chinese). Taipei: Academia Sinica.
- (1997). *Modern Interpretations of Confucianism* (in Chinese). Taipei: Academia Sinica.
- (1996). *Mou Zongsan and the Reconstruction of Chinese Philosophy* (in Chinese). Taipei: Wenjin Press.
- (1995). *Philosophical Investigations of Mencius* (in Chinese). Taipei: Academia Sinica.
- (1995). *The Thought of Li Chunsheng and His Times* (in Chinese). Taipei: Zhengzhong Press.
- (1994). *Essays on Contemporary Confucian Personalities* (in Chinese). Taipei: Wenjin Press.
- Prijevodi (iz njemačkog u kineski – njih šest)*
- (2015) Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*. Taipei: Linking Publishing Co..
- (2008) Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Taipei: Linking Publishing Co..
- (2002) Immanuel Kant, *Essays on the Philosophy of History*. Taipei: Linking Publishing Co.
- (1990) Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Taipei: Linking Publishing Co.
- (1989) Immanuel Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. Taipei: Linking Publishing Co.
- (1988) Baumgartner, Hans Michael, *Kants "Kritik der reinen Vernunft": Anleitung zur Lektüre*. Taipei: Linking Publishing Co.

Članci (selektirani)

- Wang Yangming's Doctrine of the 'Unity of Knowing and Acting' in the Light of Kant's Practical Philosophy, *Journal of Confucian Philosophy and Culture* 39, Korea, February 2023, 91–128.
- Mou Zongsan's Interpretation of Mencius's Moral Philosophy, u: Yang Xiao – Kim-chong Chong (ur.). *Dao Companion to the Philosophy of Mencius*, Springer Nature Switzerland AG, Cham 2023, 399–408.
- "Menschheit" in the Philosophy of Kant and Its Meaning for Cultural Philosophy (in Chinese), *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 52 (2), Taiwan, June 2022, 215–248.
- The Distinction between Public Virtues and Private Virtues and the Confucian Tradition (in Chinese), *Legein Semi-Annual Journal* 66, June 2021, 1–34.
- Mou Zongsan: Between Confucianism and Kantianism, u: David Elstein (ur.). *Dao Companion to Contemporary Confucian Philosophy*, Springer Nature Switzerland AG, Cham: 2021, pp. 255–275.

- The Theory of the Goodness of Human Nature and Democratic Politics, *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 42, 2019, 37–66.
- Building Democracy: The Theory and Practice of Contemporary New Confucianism, u: Tze-ki Hon – Kristin Stapleton (ur.). *Confucianism for the Cotemporary World: Global Order, Political Plurality, and Social Action*, State University of New York Press, Albany 2017, 81–90.
- Studies of Chinese Philosophy from a Transcultural Perspective: Contextualization and Decontextualization, u: Sor-hoon Tan (ur.), *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*, Bloomsbury, London – New York 2016, 115–124.
- Kritische Bemerkungen zum Problem der Legitimität chinesischer Philosophie, *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 38, 2015, 103–114.
- A Critique of Jiang Qing’s “Political Ruism”, *Contemporary Chinese Thought* 45 (1), Fall 2013, 9–20.
- Yi Hyeonil’s Interpretation of “Four Buddings and Seven Feelings” (in Chinese), *Bulletin of Shenzhen University*, Humanities and Social Sciences Volume, 28 (6), September 2011, 5–13.
- Culture et démocratie: réflexions à partir de la polémique entre libéraux taiwanais et néo-confucéens contemporains, *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 31, 2009, 33–62.
- Kant on “gemeinen Menschenverstand” – Compared with Tu Weiming’s Theory of “Bodily Thinking (in Chinese), u: Chen Shaoming (ur.). *Bodily Thinking and Humanities*, Beijing: Huaxia Chubanshe, 2008, 214–227.
- Zhu Xi’s Metaphysics and the Korean Confucianist Chong Sihān’s Interpretation of “Four Buddings and Seven Feelings” (in Chinese), u: Huang Chun-chieh – Lin Wei-jie (ur.), *Zhu Xi Schools of Neo-Confucianism in East Asia: Unity in Diversity*, National Taiwan University Press, Taipei 2006), 209–278.
- Chung Hagok’s Interpretation of “the Four Buddings and the Seven Feelings” (in Chinese), *Yang-Ming Studies* 17, Korea 2006, 247–264.
- Kant’s Philosophy and Intellectual Streams of Modern China (in Chinese), *World Philosophy*, Beijing, Supplement, 2002, 159–174.
- Transformation or Dialogue? – The Chinese Classics as Understood by Li Chunsheng (in Chinese, *Journal of Humanities East/West* 20/21, Taiwan, Dec. 1999 / June 2000, 133–174
- Liu Zongzhou on the Origin of Evil (in Chinese), u: Chung Tsai-chun, (ur.). *Symposium on the Ideas of Liu Zongzhou*, Academia Sinica, Taipei 1998, 93–126.
- On the “Confucianism-Fever” in Recent Mainland China (in Chinese), u: Lee Ming-Huei (ur.). *Confucianism in Modern East Asia: Overview*, (Academia Sinica, Taipei 1998), 81–98.
- Das “Konfuzianismus-Fieber” im heutigen China, u: Ralf Moritz – Ming-Huei Lee (ur.). *Der Konfuzianismus: Ursprünge – Entwicklungen – Perspektiven*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 1998), 235–248.
- Confucianism and the Problem of Technology: A Weberian Reflection (in Chinese), u: Liu Shu-hsien (ur.). *Confucianism and the Modern World*, Academia Sinica, Taipei 1997, 57–82.
- Mou Tsung-san und Kants Philosophie. Ein Beispiel für die Kant-Rezeption in China, *Asiatische Studien* 50, 1996, 85–92.
- The Hermeneutical Problems in Mou Zongsan’s Philosophical Interpretation (in Chinese), *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* 8, March, 1996, 175–196.

Nevad Kahteran: Lee Ming-huei (Li Minghui 李明輝, 1953 –) – najbolji zagovornik kantijanske filozofije u Istočnoj Aziji i njegovo isticanje sličnosti između Kanta i konfucijanske filozofije

Philosophical Ideas in Li Chunsheng's *Dong Xi Zheheng* and *Zheheng Xupian* (in Chinese), u: Lee Ming-Huei (ur.), *The Thought of Li Chunsheng and His Times*, (Zhengzong Press, Taipei 1995), 1–39.

The Philosophical Argumentation in the First Half of *Meng-tzu* 2A:2 (in Chinese), u: Lee Ming-Huei (ur.), *Philosophical Investigations of Mencius*, Academia Sinica, Taipei 1995, 115–158.

Kant's Concept of "History" (in Chinese), *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* 8, Sept., 1995, pp. 157–182.

Zhu Xi on the Origin of Evil (in Chinese), u: Chung Tsai-chun, (ur.), *Proceedings of the International Conference on Zhu Xi*, Academia Sinica, Taipei: 1993, 551–580.

The Genesis of Kant's *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* and Its Early Influences (in Chinese), u: I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, trans. by Lee Ming-Huei, Linking Publishing Co., Taipei 1990.

Can Xhu Xi's Ethics Be Reckoned as a Kind of "Ethics of Autonomy" (in Chinese), *Legein Semi-Annual Journal* 4, June 1990, 129–135.

The Significance of Kant's *Träume eines Geistersehers* in the Early Development of His Philosophy (in Chinese), u: I. Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, Trans. by Lee Ming-Huei, Linking Publishing Co., Taipei 1989.

Kantov utjecaj na modernu kinesku filozofiju, Mou Zongsan 牟宗三 (1909–1995) i konfucijanski humanizam i etika vrline

Iz iznad naznačenog životopisa i opusa profesora Lee Ming-Hueija posvema je bjelodano da, iznova se usuglašavam s kolegicom Rošker, njegovo djelo nedvojbeno predstavlja najvredniji doprinos suvremenim teoretskim dijalozima između Kine i Evrope. Jer, ono nam nudi nove i kreativne mogućnosti za nova i dublja razumijevanja, kritičku refleksiju te transkulturoški uvjetovano ponovno razmatranje koncepata humanizma, tradicije i modernosti, etike i morala, kao i demokratskih politika u našem globaliziranom svijetu. Ovo napose ako nastojimo izgraditi humanističku svjetsku kulturu i kada je od odsudne važnosti da uključimo u raspravu iz transkulturološke perspektive humanističke tradicije koje su nastale iz konfucijanskih, ali i drugih tradicija.

Dakle, nakon razjašnjenja ovih epistemoloških postulata, profesor Lee je opisao značaj kantijanske filozofije za samotransformiranje i modernizaciju klasičnih kineskih pojmova, ujedno opisujući razložnost što je velika većina modernih neokonfucijanaca percipirala Immanuela Kanta kao evropskog filozofa čija je moralna filozofija bila najbliža filozofskim temeljima samog konfucijanstva. Otuda, Ming-Huei Lee ističe da vjerovatno nije posvema slučajno da je njegova filozofija najbolje situirana za stvaranje sinteze između kineske i evropskih filozofija. Naravno, u tekstu prigodnog karaktera poput

našeg nije moguće ulaziti u sve istančane analize koje donosi kolegica Rošker, koja je zapravo godinama pratila profesorov opus i pisala izvještaje za brojne od njegovih knjiga i raznim povodima. Štaviše, upravo zbog ovakovrsnih razloga, Lee je mogao skicirati iznimno duboku analizu Mou Zongsanove rekonstrukcije i razvitka kantijanskih ideja, koja vjerovatno predstavlja najrelevantniju osnovu za moguću superstrukturu kantijanskog filozofskog sustava u okviru interkulturalne filozofije.

U gore naznačenom smislu skrajnje je instruktivan Janin tekst “Kant, Confucianism, and ‘Global Rooted Philosophy’ in Taiwan: From Mou Zongsan to Lee Ming-huei” (Kant, konfucijanizam i “globalno ukorijenjena filozofija” u Tajvanu: Od Moua Zongsana do Leeja Ming-Hueija), objavljen u *Synthesis Philosophica* (Rošker, 2021). Ovaj tekst kazuje o dvojici tajvanskih filozofa koji su stvorili sintezu između Kanta i konfucijanskih filozofija: Moua Zongsana (1971; 1975; 1985; 1990) i Ming-Hueija Leeja, učenika prvog i njegovog najistaknutijeg sljedbenika, dok su obojica eksperti Kantove filozofije i, bez imalo dvojbe, od suštinskog značaja za razumijevanje elaboracija o interkulturalnim sintezama napose u području kineskih i evropskih moralnih filozofija. Međutim, za nas je na ovom mjestu napose zanimljiv odjeljak 5. The Challenges of History and Transcultural Comparisons (Izazovi historije i transkulturalne usporedbe), gdje se zapravo pokazuje i dokazuje da je Leejev doprinos u pogledu njegove nadogradnje filozofije Moua Zongsana ujedno onaj koji objašnjava deontološku narav konfucijanske etike te koji definira specifična obilježja konfucijanskog humanizma, povrh svega i onaj koji nudi sve objašnjeno u okviru transkulturalne kontrastivne analize i eo ipso koji uzima u obzir da različite kulture generiraju različite okvire referencije (upućivanja) i različite metodologije.

Srazložno prednje iznesenom, Lee Ming-Huei definitivno potpada pod najznačajnije i najlucidnije suvremene filozofske teoretičare s kineskog područja, zaključuje Rošker svoj nalaz koji objeručke supotpisujem. Ovo napose jer je riječ o vrlo vitalnom i aktivnom filozofu koji i dalje piše i objavljuje u naponu snage, a temeljem iskustva i surađivačke konverzacije s takovrsnim djelatnicima diljem svijeta (primjerice, Ben-Amijem Scharfsteinom koji je preselio u 100. godini),⁸ duboko vjerujem da još izdašnih intelektualnih darova iz “globalno ukorijenjenog i intelektualiziranog konfucijanstva”

⁸ Ben-Ami Scharfstein (1919–2019), filozof komparativista sa Sveučilišta u Tel Avivu, kojeg sam imao čast osobno upoznati u njegovom domu 2009. godine u vrijeme XV svjetskog kongresa jevrejskih studija.

možemo očekivati od profesora Leeja u godinama pred nama i novih globalnih filozofija.

Primjer takovrsnih poduhvata jeste i djelo koje tretira etiku vrlina i konfucijanstvo (Angle – Slote, 2015), svezak od dvadeset eseja koji odražavaju dijalog američkih i kineskih filozofa u pogledu odnosa etike vrlina i konfucijanske tradicije (također, v. Norden, 2007). Zapravo, obje ove knjige predstavljaju intertradicijski poticaj, izazov i učenje koji su sada skrajnje potrebni unutar komparativne filozofije.

Ovo je važno naglašavanje na ovom mjestu u tekstu s obzirom na to da profesor Lee tvrdi da konfucijanstvo u modernom razdoblju može razviti teoriju o demokraciji iz svojih vlastitih filozofskih stajališta, dijeleći s drugim neokonfucijancima vjerovanje da zapadnjački liberalizam pak ne može priskrbiti adekvatnu osnovu za demokraciju u kineskom kontekstu, jer ona samo može biti apsorbirana kroz unutarnji razvitak i adaptaciju tradicionalne kulture.⁹ O tomu da li konfucijanska tradicija posjeduje intelektualne resurse da bi olakšala implementaciju moderne demokracije piše u svojem prikazu i John Makeham (2018), a i sam profesor Lee u tekstu koji mi je osobno poslao i na koji mi je skrenuo pozornost za potrebu njegova dubljeg razumijevanja kao teoretske suštine “developing democracy from Confucianism” (razvijanja demokracije iz konfucijanstva) (Lee, 2017a).¹⁰ Ovo je važno naglašavanje srazložno tomu što su u prošlosti Kina, Japan, Koreja i Vijetnam zajedno formirale “konfucijansku kulturnu sferu”, a zbog imigracije Kineza ona tvori suštinski dio kultura Singapura i Malezije, u što sam se osobno mogao osvjedočiti nedavno. Međutim, Leejevo insistiranje je ipak na globalnom i intelektualiziranom konfucijanstvu, dok o budućnosti politika u Istočnoj Aziji možemo vidjeti pregledni članak Elsteina (2016), kao i njegovu iznimno zanimljivu knjigu (Elstein, 2014). U ovakovrsnim nastojanjima i poduhvatima je očit njegov Fulbrightov grant na University of California u Berkeleyju, kada je radio istraživanje o konfucijanstvu i komunitarizmu (v. Ming-Huei Lee, s. a.).

Ono što zorno primjećujemo dosad jeste da Kantova filozofija igra ključnu ulogu u procesu rekonstrukcije kineske filozofije kod obojice mislitelja i obojica prevode Kantova djela u kineski jezik u skladu s teorijom razvitka demokracije iz konfucijanstva (Lee, 2021). Međutim, utjecaj Moua Zongsana bio je limitiran uglavnom na kinesko govorno područje, jer ne postoje

⁹ Vidjeti njegov uvodnik u: Lee, 2017. U ovom radu dostupan je korpus njegovih nekineskih radova, primarno objavljenih na njemačkom jeziku.

¹⁰ Izvorno objavljen 2008.

prijevodi njegovih djela u svjetske jezike osim jednog djela i kolekcije eseja prevedenih u engleski jezik. U međuvremenu se pojavilo šest monografija o njemu, ali su nedostatni da se pojmi cjelokupna njegova filozofija ispisana u kineskom jeziku. Mou je usvojio Kantovu filozofiju kako bi rekonstruirao konfucijansku misao i kako bi udario temelje demokraciji u Kini.

Umjesto zaključka

Knjige profesora Leeja jamačno nude svojim čitateljima informativne i duboke uvide u specifičnu narav konfucijanskog humanizma i otkrivaju engleskom i njemačkom čitateljstvu raznolike nove, humanističke aspekte tradicionalnog mišljenja koje je uvelike nepoznato našem zapadnjačkom svijetu. Istinski držim da sam u ovom svojem radu u dostatnoj mjeri ukazao na značaj recepcije kantijanske filozofije za vlastitu transformaciju i modernizaciju klasičnih konfucijanskih koncepata uz potcrtavanje i stalno ukazivanje profesora Leeja na to da je upravo Kantova filozofija najprikladnija za stvaranje sinteze između kineskih i evropskih filozofija, jer predstavlja najrelevantniju osnovu za moguću superstrukturu kantijanskog filozofskog sustava u okviru ovdje zagovarane interkulturalne i transkulturalne filozofije, koju je upravo profesor Lee učinio dostupnom kroz svoja djela u engleskom jeziku nekineskom čitateljstvu, ujedno implicirajući internacionalizaciju etičkih postulata kroz specifični konfucijanski moralni subjekt, kao što je to Mou Zongsan prethodno učinio dostupnim onom kineskom uz nemjerljive doprinose suvremenim teoretskim dijalozima između Kine i Evrope i jednog i drugog mislitelja.

I na kraju, no ne manje vrijedno, dok završavam ovaj svoj kraći tekst uz oslanjanje, između ostalog, i na izobilne intelektualne darove kolegice Jane Rošker, koja je citiranija od svojeg sunarodnjaka i kolege Slavoja Žižeka (v. Rošker, 2021a), naše su misli uz porodice postradalih i povrijeđenih u razornom i najsnažnijem zemljotresu u posljednjih 25 godina, koji je upravo danas, 3. 4. 2024. godine, pogodio Taiwan i kada je najmanje sedmero ljudi izgubilo život, a oko tisuću povrijeđeno pošto je zemljotres jačine 7,4 stepena Rihterove skale pogodio istočnu obalu Taiwana. Raste broj žrtava i u našim mislima i dovama/zazivima smo sa sunarodnjacima ove dvojice promicatelja i zagovaratelja interkulturalnog i transkulturalnog dijaloga.

Wallahu'l-must'ān bi nasrihi! Dobrostivi bude pomogao Svojom pomoći!

Literatura

- Almond, Ian. *Historija islama u njemačkoj misli: od Leibniza do Nietzschea*, El-Kalem, Sarajevo 2019.
- Angle, Stephen – Slote, Michael. *Virtue Ethics and Confucianism*, Routledge 2015.
- Bakar, Osman – Cheng, Gek Nai (ur.). *Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue – New Edition*, ISTAC-IIUM Publications 2019.
- Bakar, Osman – Cheng, Gek Nai (ur.). *Islam i konfucijanstvo: civilizacijski dijalog*, El-Kalem, Sarajevo 2018.
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, New York 1966.
- Elstein, David. *Democracy in Contemporary Confucian Philosophy*, Routledge Studies in Contemporary Philosophy, Routledge, New York 2014. <https://doi.org/10.4324/9780203495186>.
- Elstein, David. The Future of Confucian Politics in East Asia, *Dao* 15, 2016, 437–445. <https://doi.org/10.1007/s11712-016-9510-1>.
- Höffe, Otfried. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, C. H. Beck, München 2003.
- Kahteran, Nevad. (2021). The Quest of the Global Significance of Tu Weiming's Concrete Confucian Humanity, Daisaku Ikeda's New Horizons in Eastern Humanism, and Lee Ming-huei's Intellectualised Confucianism in the Project on Islamic-Confucian-Daoist Dialogue in the Balkans, u: Kahteran, Nevad. *The Role of Comparative Philosophy in Bosnia and Herzegovina: Philosophising at the Big Fault Line*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2021, 52–56.
- Kahteran, Nevad. Dva sveska o filozofiji Immanuela Kanta, *Dijalog* 1–2, 2007, 290–291.
- Lee, Ming-Huei. *Confucianism: its roots and global significance*, ur. David Jones – Roger T. Ames – Peter D. Hershock, University of Hawai'i Press, Honolulu 2017.
- Lee, Ming-Huei. Mou Zongsan: Between Confucianism and Kantianism, u: D. Elstein (ur.). *Dao Companion to Contemporary Confucian Philosophy*, Dao Companions to Chinese Philosophy, vol 15. Springer, Cham 2021. https://doi.org/10.1007/978-3-030-56475-9_12.
- Lee, Ming-Huei. 5. Wang Yangming's Philosophy and Modern Theories of Democracy: A Reconstructive Interpretation. U: *Confucianism: Its Roots and Global Significance*, ur. David Jones – Roger T. Ames – Peter D. Hershock, University of Hawaii Press, Honolulu 2017a, 79–91. <https://doi.org/10.1515/9780824867331-009>.
- Mou, Zongsan 牟宗三. *Xianxiang yu wu zishen 現象與物自身* (Phenomena and Thing-in-Itself), Xuesheng shuju, Taibei 1975.
- Mou, Zongsan 牟宗三. *Yuanshan lun 圓善論* (On Summum Bonum), Xuesheng shuju, Taibei 1985.
- Mou, Zongsan 牟宗三. *Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue 智的直覺與中國哲學* (Intellectual Intuition and Chinese Philosophy), Taiwan shangwu yinshu guan, Taibei 1971.
- Mou, Zongsan 牟宗三. *Zhongguo zhexuede tezhi 中國哲學的特質* (The Characteristics of Chinese Philosophy), Taiwan xuesheng shuju, Taibei 1990.
- Norden, Bryan Van. *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Palmquist, Stephen R. *Kant and Mysticism: Critique as the Experience of Baring All in Reason's Light*, Lexington Books 2019.

- Palmquist, Stephen R. Koliko je “kineski” bio Kant, u: *Dijalog* 1–2, 2005, 190–207.
- Palmquist, Stephen R. How ‘Chinese’ Was Kant? *The Philosopher* 84 (1), 1996, 3–9.
- Raju, Poolla Tirupati. *Introduction to Comparative Philosophy*, University of Nebraska Press, Lincoln 1962.
- Rošker, Jana S. Kant, Confucianism, and “Global Rooted Philosophy” in Taiwan. From Mou Zongsan to Lee Ming-huei, *Synthesis philosophica* 36 (1), 2021, 217–238. <https://doi.org/10.21464/sp36113>.
- Rošker, Jana S. *Modern and Contemporary Taiwanese Philosophy: Traditional Foundations and New Developments*, Cambridge Scholars Publications, Cambridge 2021a.
- Steineck, Raji C. – Weber, Ralph – Gassmann, Robert – Lange, Elena (ur.). *Concepts of Philosophy in Asia and the Islamic World*, Brill, Leiden 2018.

Online izvori

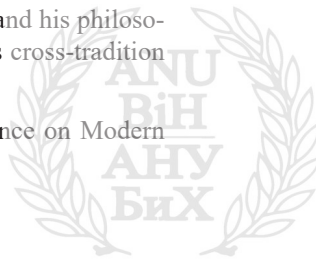
- Academia Sinica. <https://www.sinica.edu.tw/en/>.
- Makeham, John. Confucianism: Its Roots and Global Significance. By Ming-huei Lee. Honolulu, HI: University of Hawai‘i Press, 2017. Pp. xiii + 156. \$58.00., *Journal of Chinese Studies* 67, July 2018, 287 – 300. https://www.academia.edu/37366569/Review_of_Huei_Ming_Lee_Confucianism_Its_Roots_and_Global_Significance_pdf.
- Ming-Huei Lee, *Fulbright Scholar Program*. <https://fulbrightscholars.org/grantee/ming-huei-lee>.
- Palmquist, Stephen R. Short CV with Complete (Chronological) List of Publications, *Academia.edu*, March 2019a. <https://independentresearcher.academia.edu/StephenPalmquist/CurriculumVitae> (30. 3. 2024).
- Works by Stephen R. Palmquist, *PhilPapers*. <https://philpapers.org/s/Stephen%20R.%20Palmquist> (30. 3. 2024).



LEE MING-HUEI (李明輝, 1953–) – THE BEST PROPONENT OF KANTIAN PHILOSOPHY IN EAST ASIA AND HIS HIGHLIGHTING THE SIMILARITIES BETWEEN KANT AND CONFUCIAN PHILOSOPHY

Summary: Professor Ming-huei Lee (李明輝) until last year was distinguished research fellow of the Academia Sinica Institute of Chinese Literature, Taipei, and professor at the Graduate Institute of National Development, National Taiwan University, and the Graduate Institute of Philosophy, National Central University, Chungli, Taiwan. He obtained his Ph.D. on Kant's moral philosophy in Germany from the University of Bonn (doctoral thesis: *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*). Also, The University of Sarajevo Faculty of Philosophy in cooperation with the Faculty of Philosophy in Banja Luka and the University of Ljubljana Faculty of Philosophy organized whole series of public lectures by Professor Lee Ming-huei on Confucian Humanism. Although Lee Ming-huei has published in English before, the vast corpus of his non-Chinese writings is in German language and the author of this paper uses the unique opportunity of 300th anniversary of Kant to make our readership acquainted with his outstanding accomplishments in the field of modern Confucian Studies drawing upon his deep research of Kant and his philosophy and enhance Taiwan's Academia Sinica research potential demonstrates cross-tradition stimulus, challenge, and learning for cross-tradition philosophizing.

Key terms: Immanuel Kant, Taiwanese Modern Confucians, Kant's influence on Modern Chinese Philosophy, Mou Zongsan, Confucian humanism and Virtue Ethics



O POJMU GENIJA KOD KANTA I ŠOPENHAUERA

*Vlado Jovanović**

Sažetak: Pojam genija, ukorijenjen u antičkom Rimu i Grčkoj, dodatno je afirmisan i (re) artikulisan kroz transcendentni idealizam Immanuela Kanta i voluntarističku metafiziku Artura Šopenhauera. Antički svijet je takođe anticipirao ideju genija, ali su moderni filozofi ovom konceptu pružili dodatnu ontološku dubinu i epistemološku složenost. U antičkom svijetu, genije je bio povezan s *genius loci*, numinoznom entitetom vezanim za određen topos, koncept koji i danas postoji kroz ideje topofilskih duhova u arhitektonskom i estetskom diskursu. Kant je genija posmatrao kao noumenalni fenomen koji prevazilazi empirijske sposobnosti, povezan sa (ne)personalnim kreativnim činom transcendentnog subjekta. Genije je bio entitet koji nadilazi svakodnevne kognitivne kapacitete i ontološki je vezan za estetsku autonomiju i teleologiju. Za Šopenhauera, genije je aperspektivno afektivno iskustvo uma, a umjetničko stvaranje je najbliži izraz tog stanja. Stratifikacijom sočinjenija, autor istražuje intrizične aporije između umjetnosti, volje (*Willens*) i transcendentne spoznaje, razvijajući složen konceptualni aparat za razumijevanje estetskog iskustva i njegove metafizičke relevantnosti.

Ključne riječi: Kant, Šopenhauer, genije, umjetnost, volja, estetika

Uvod

Koncept genija sa sobom nosi intrinzičnu ukorijenjenost, semiotičku simboliku i genezu unutar profunde filozofijske tradicije i istorijskog nasljeđa, pri čemu klasična njemačka filozofija predstavlja jednu od ključnih domena unutar kojeg je ovaj koncept postao temeljno strukturiran, detaljno analiziran i elaborirano razrađen. Ovaj angažman nalaže metodološko procesuiranje, rigorozno identifikovanje i sistematsku klasifikaciju načina na koji su Immanuel Kant i Artur Šopenhauer epistemološki spoznali, ontološki definisali i hermeneutički dokučili – svako na svoj način – ovaj pojam genija. Ovo podrazumijeva istraživanje njihovih međusobnih sličnosti, ontoloških diferencija i filozofijskih kontribuiranja kroz intenzitet i segment eksplikacije upotrebljivosti i relevantnosti takve konceptualizacije unutar “potrebujućih značenja” njegove teleološke svrsihodnosti za emergentne simbole filozofsko-socijalnih sistema.

* Fakultet političkih nauka Univerziteta Crne Gore. E-mail: vladosophy@gmail.com

Prije nego što se upuštimo u detaljnu analizu pristupa, kritičkog odnosa i regulativne dijalektike o konceptu genija kod Kanta i Šopenhauera, esencijalno je uočiti da korijeni ovih filozofski mišljenih paradigma(tika) i epistemoloških formulacija (do)sežu do antičkih vremena. U drevnom Rimu i Grčkoj termin *genius* povezan je sa pojmom *genius loci*, što implicira duh ili božanski entitet specifičan za određeni *topos*. Takva analogija i konfrontacija sa savremenim modelima i paradigmatama još uvijek je prisutna u domenima arhitekture i umjetnosti, gdje se često razmatraju “duhovi mjesta”. Pored toga, koncept genija je bio integralno povezan sa zaštitom i prosperitetom. Ljudi su često venerisali genija kao zaštitnika doma, zajednice i društva, otkrivanjem njegove uloge u očuvanju i afirmaciji određenih prostora i kulturnih entiteta.

Dok se moderno shvatanje, tumačenje i promišljanje genija fokusira i koncentriše na izvanrednu kreativnost i talenat, antički svijet je genija posmatrao kroz prizmu između ljudi i prirode, duhova i mjesta. Ova dvostruka geneza koncepta genija – kao duhovnog zaštitnika i izvanrednog stvaratelja – čini osnovu za dalje razmatranje Kanta i Šopenhauera, čija poimanja genija reflektuju, proširuju i svrsishodno nadograđuju smisao ove tradicije. Hermeneutičko-metodološkim pristupom, u sljedećim istraživačkim sekcijama rada, istražićemo kako su Immanuel Kant i Artur Šopenhauer u duhu njemačke klasične filozofije interpretirali i oblikovali pojam genija u skladu sa svojim filozofskim pogledima i kako su doprinijeli razvoju ove konceptualne matrice u filozofiji, načinivši intelektualni prostor da se tezi naslovne sintagme pruži nova, moderna, društvena i potencijalna upotrebna vrijednost.

Iako smo ovim uvodnikom razišli kontekst antičkog svijeta od modernih shvatanja, dotadašnja poimanja postavila su osnovu za razumijevanje razvitka i razmaha koncepta kroz vjekove, ostavljajući traga na kasnije kulture i filozofske tradicije, uključujući njemačku filozofiju. Time se, kao krajnji metodološki cilj, zacrtava ekspozicija i vrijednosni konstrukt genija u ontološko-epistemološkom okviru proučavanja interpolacije Kanta i Šopenhauera.

U samom prelomu treba navesti da su ideje, dakako, kao suštinska nužnost i opravdanost svake umjetničke forme, i prema Kantu i prema Šopenhaueru, duboko inkorporirane u njihovu filozofiju koja podučava o mogućnostima čovjeka i duha u svojim povijesnim kontekstima vremena i svijeta života. Ova intenzivirana sveobuhvatna modernost nosi sa sobom jedinstvenu povijesnu nadograđivost stvaralačkog i filozofski kreativnog duha, dok se u njegovom razvoju mogućnosti interakcije samo proširuju. Esencijalno, oblikovanje formi *poesis* prema stvarnosti predstavlja filozofsku moć introspekcije

i nadalje genijalno postignuće Immanuela Kanta, što odražava, anticipira i artikuliše težnje poetsko-filozofskog formatiranja onoga što jeste.

Kant i filozofija genija

Königzberški pregalac Immanuel Kant, u filozofskim krugovima donosi neizbrisiv trag svojim revolucionarnim doprinosima modernoj filozofiji, a njegova važnost se najbolje prikazuje kroz njegovu kritiku i teoriju etike, unoseći dubok i neizmjeran uticaj na filozofsku misao i razvoj epistemologije, metafizike i etike tokom 18. i 19. vijeka – do naših dana. Pored toga, u svom djelu *Kritika moći suđenja*¹ dao je estetički dubiozan koncept genija, dočim se posebno njegova hipoteza, formulacija i premisa mogu studioznije raščlanjivati kroz niz komplementarnih aspekata.

Kao prirodna sklonost – genijalnost, kad je prisutna u umjetnicima, daje im pravo na izražavanje njihovih estetskih zamisli bez posmatračevih uputstava, bez šablona i bez zahtjeva za sličnost prema nekom objektu koji postoji već spolja. Kant ističe da genije nije obavezan da se potčini unaprijed postavljenim pravilima ili konvencijama u umjetnosti. On ima slobodu da izrazi svoje kreativne zamisli bez spoljnih ograničenja.

Sintetizovanjem dubokih misli Immanuela Kanta o stvaranju umjetničkih djela, dolazimo do iskaza i opservacije da se njegova promišljanja o estetici baziraju na ideji da je umjetnost inherentno subjektivna i da se estetsko iskustvo ne može skoncentrisati na objektivne kriterijume ili univerzalne norme ljepote. Kroz segmentaciju i kvantifikaciju atributa, koji direktno apodiktički, korelativno – jedna drugoj grade dinamizam i fundament sposobnosti, prethodno artikulisanih u kapitalnom djelu, Kant je postavio temelje za opažanje kreativnih individua u umjetnosti. Ova sposobnost genija da segmentira i kvantifikuje različite atribute u umjetničkom stvaralaštvu, čineći ih harmoničnim i jedinstvenim, doprinosi bogatstvu umjetničkog izraza i inspiraciji koju umjetnost pruža. (Kant, 2013).

¹ *Kritika moći suđenja (Critique of Judgment)* treća je od tri višestruko dalekosežne filozofsko-kritičke studije Immanuela Kanta, objavljena 1790. godine. Kao znakovit, impresivan i natprosječan impakt na kasnije filozofske teorije umjetnosti i estetike, ova knjiga se smatra klasičnim postignućem u oblasti estetike. Ona tretira problematiku u estetičkoj i teleologijskoj ravni, generišući istovremeno Kantovu filozofsku evaluaciju o umjetnosti, prirodi i pojmu ljepote. Knjiga se sastoji iz dva osnovna aspekta: prvi dio se suočava sa estetikom i ljepotom, dok se drugi rukovodi teleologijom u prirodnom svijetu, pri čemu Kant uvodi važne pojmove kao što su “sud o lijepom” (*judgment of taste*), “genije” (*genius*), “teleološki sudovi” (*teleological judgments*), “estetski osjećaj” (*aesthetic feeling*).

Objavljivanje *Kritike moći suđenja* iniciralo je i ozvaničilo značajan iskorak, epohalnu uvertiru i povijesnu međufazu na “bojnom polju” filozofije, donoseći protivtežu jedne svrsishodne datosti; primjera radi, možemo kazati da Kant pruža rješenje za tenziju i napetost koja se nameće kao mehanički princip – onaj princip istine koji je zamagljen i okružen, dok se u središtu iste te iluzije nalazi subjekt koji ne može pobjeći, a toj iluziji opet nikad kraja. Ipak, kraj 18. vijeka u Njemačkoj karakteriše dubiozno stanje nespokojsva za odbranu metafizičke ideje koje možemo naći u filozofiji, književnosti i umjetnosti. U tom kontekstu, Kant je bio svjedok i nosilac plodonošenja *ideja* koje su iziskivale ustrojstvo, s druge strane uspostavljanje ili pak ukidanje uzvišenog metafizičkog poretka. Ovaj duhovno-kulturni, za “čelikom okupanu” Evropu, možemo kazati neurološko-afektivni, ali opet nekako psihosocijalni horizont podsticao je klasičnu filozofiju sa prostora današnje kopnene mase ka jednom, slobodno kazano, perceptivno-integrativnom preoblikovanju univerzalne misli, tj. artikulisanju budnog stanja razuma, uz to podsticajnog za Kantovu refleksiju o prirodi ljudske svijesti i njenom odnosu prema uzvišenom. Ovaj metafizički kontekst nije samo pružio Kantu podstrek za razmatranje prirode umjetničkog stvaralaštva, već je dublje promišljanje o uzvišenom i božanskom inspirisalo njegovu viziju genija kao kanala za dubioznost takve atmosfere krajem 18. vijeka.

Tom smislu Kant pruža novu vrijednost, zboreći “s punim pravom bi trebalo nazvati umjetnošću samo proizvođenje putem slobode, to jest putem one slobodne volje koja svoje radnje zasniva na umu” (Kant, 2013: 199). Kant, shodno tome, ratifikuje tvrdnju da bi se umjetnošću moglo nazvati samo ono stvaralačko djelo koje proizilazi iz slobodne volje. Ovaj modus svoje postupke zasniva na razumu, odnosno umu, što znači da umjetnik slobodno i samostalno bira kako će izraziti svoje kreativne zamisli. Um ovdje predstavlja sposobnost razmišljanja, planiranja i kreativnog oblikovanja ideja, sa predstav(k) ama sugestibilno-usmjeravajućeg kormila kreativnog imaginarija, pri čemu Kantov naglasak, impuls i težište na slobodnoj volji sugeriše da umjetničko djelo ne treba da bude produkt i efekat segregacije i prisile – u ime strogih pravila ili spoljnih normi. Umjesto toga, umjetnik bi trebalo da ima slobodu da stvara i izrazi svoje unutrašnje inspiracije i zamisli. Ova je sloboda ključna u izražavanju individualnosti, sadržajnosti i virtuoznosti u umjetničkom djelu.

Ergo, kantovski sugerisano i kodifikovano – temelj umjetničkog stvaralaštva predstavlja jedinstvo slobodne volje i uma, čitavo težište integrisanja sprovedeno je u perspektivi koja promovise ideju da je umjetnost duboko

povezana sa kreativnošću, slobodom i izražavanjem unutrašnjih, (raz)umskih zamisli, čime se omogućava bogatstvo i raznovrsnost u svijetu umjetnosti (Kant, 2013: 200–201).

Genije je onaj ko ima sposobnost da stvara originalna i inspirativna umjetnička djela. Kant ističe da se genijalna kreativnost ne može naučiti, (a)дресirati, reflektovati ili inkorporirati drugima. To je nešto što dolazi iz samog umjetnika.

Genije jeste talenat (prirodna obdarenost) koji umetnosti propisuje pravilo. Pošto talenat kao urođena stvaralačka sposobnost samoga umetnika spada u prirodu, to bismo se mogli izraziti i ovako: Genije je urođena duševna sposobnost (ingenium) pomoću koje priroda propisuje umetnosti pravilo. (Kant, 2013: 207)

Sa ove filozofske pozicije, ovdje se otvaraju dva pitanja: 1) Kako Kantova teorija o slobodnoj volji i razumu utiče na sagledavanje genija i njegove uloge u stvaranju umjetničkih djela?² 2) Da li Kantovu epistemiku, etiku i estetiku povezuje neka unutrašnje prisutna, filozofska kriptonit, koja se filozofski djelotvorno pretače na njegovu treću kritiku, s obzirom na poimanje slobodne volje u saznavnom, moralnom i stvaralačkom kontekstu?

Genije, neometan spoljašnjim ograničenjima, demonstrira i reflektuje svoju umjetničku viziju kroz autonomnu volju, stvarajući opus koji je fokusiran na reprezentaciju njegovih unutrašnjih ideja i inspiracija. Ova sloboda i samostalnost u stvaralačkom procesu, nezavisnost unutar njega, čine genija fundamentalnim entitetom u domenu umjetnosti. Kant, takođe, percipira da su kreacije genija lijepa zavještanja sa inherentnom estetskom vrijednošću. Estetska privlačnost umjetničkih djela emanira iz genijalne sposobnosti da harmonizuje različite estetske komponente i da segmentira attribute na način koji evocira osjećaj ljepote kod perceptivnog subjekta.

² Razum i sloboda volje igraju ključnu ulogu u filozofiji Immanuela Kanta, pri čemu se razum odnosi na intelektualni dio uma koji se bavi pitanjima etike, morala i praktičnih odluka. Kant je isticao bitnost, svrsishodnost i dimenziju razuma u konstruisanju moralnih normi i principa. Kao takav, razum je kompetentan i kvalifikovan za apstraktno razmišljanje, analizu moralnih problematika i donošenje moralnih odluka. Kant je bio poznat po svojoj teoriji moralne slobode volje. On je tvrdio da ljudi imaju slobodu volje da delegiraju i angažuju svoje moralne postupke, iako su podložni određenim moralnim zakonima i imperativima. Naglašavanjem da sloboda volje nije isto što i sloboda od spoljnih uticaja, već sposobnost da se donesu moralno odgovorne odluke na osnovu autonomnih moralnih principa, Kant je učio da sloboda volje izvire iz njegove ideje autonomije, gdje autonomija predstavlja sposobnost pojedinca da postavlja moralne norme samostalno, bez spoljnih naredbi ili pritisaka. Sloboda volje se stoga odnosi na sposobnost da se djeluje u skladu sa ovim autonomnim moralnim principima.

Na osnovu dosadašnjih stavova, dolazimo do preferencije ka transponovanju obrazaca lijepe umjetnosti i genijalne umjetnosti.³

Skladno Kantu, koncepcija lijepog, preciznije estetika, posjeduje stanovište i mnogobrojne aspekte i ideje koje se tiču percepcije umjetnosti i estetskog iskustva. Lijepa umjetnost generiše artikulisanje estetskog zadovoljstva koje se iščitava iz slobodne igre mašte i razuma u doživljaju umjetničkog djela. Lijepa umjetnost ne pogoduje praktičnim suštinama, svrhama i ciljevima. Ona nije oslonjena prema konkretnim interesima. Ona izaziva čisto estetsko zadovoljstvo, što znači da se ona vrednuje na osnovu čulnih doživljaja i emocija, a ne na osnovu koristi ili moralnih aspekata. Kant (2013: 202–204) ističe da je lijepa umjetnost nešto što se promatra zbog samog doživljaja ljepote, bez potrebe za racionalnom analizom ili praktičnim ciljevima.⁴

Nasuprot tome, genijalna umjetnost akcenat stavlja na djela umjetnosti koja su indikator stvaralačke dinamike, darovitosti i senzibilnosti, poznatije kao genije. Ovakva umjetnost obično se manifestuje inovacijama, životnošću i unikatnošću. Umjetnik koji opslužuje sa genijalnošću ima sposobnost da konstruiše djela koja su jedinstvena i koja se izdvajaju iz mase. Genijalni umjetnici često rade s velikom slobodom i autonomijom. Oni ne moraju slijediti stroga pravila ili konvencionalne standarde, već su u stanju da slijede svoju kreativnu viziju i instinkte. Genijalna umjetnost često ima duboke i složene nivoe značenja. Ona može izazvati razmišljanje i interpretaciju kod posmatrača, dočim proizvodi i pruža višeslojne i duboke emocionalne reakcije.

Njena relevantnost i vrijednost se ne analiziraju i afirmišu samo u trenutku i vremenu kada je stvorena, već i tokom vremena, kao takva, ona je prisutna u različitim disciplinama.⁵ Pa tako, razlike između *genijalne* i *lijepo* umjetnosti

³“Estetska je umetnost zabavna kada zadovoljstvo prati predstave kao čiste osete; ona je lepa kada zadovoljstvo prati predstave kao vrste saznanja.” (Kant, 2013: 203). Naime: “Zabavne su one umetnosti kojima se smera jedino uživanje; takve su sve one draži koje su u stanju da društvu za trpezom pruže zabavu kao što su interesantno pripovedanje, veština da se društvo navede na slobodan i živ razgovor, da se šalom i smehom raspoloži za izvlesno komično ponašanje, pri čemu, kao što se kaže, može ponešto da se nasumice izbrblja, gde niko ne želi da primi odgovornost za ono što govori, jer je svaki govor usmeren samo na trenutnu rasonodu, a ne na neki trajan materijal za razmišljanje ili ponavljanje. (Tu, najzad, spada i način na koji je sto snabdeven radi uživanja, ili tu spada čak i muzika za vreme obeda, naročito prilikom velikih gozbi...) (...) Osim toga, tu spadaju sve igre koje nemaju nikakvog drugog značaja osim što doprinose da vreme neprimetno teče.” (Kant, 2013: 204).

⁴“I tome nasuprot, lepa umetnost jeste takav način predstavljanja koji je sam za sebe svrhovit, i koji, mada je bez svrhe, ipak unapređuje kulturu duševnih moći radi društvenog opštenja.” (...). “Opšta saopštljivost jednog zadovoljstva povlači za sobom već po svome pojmu da to zadovoljstvo ne sme da predstavlja neko uživanje koje potiče iz čistog oseta, već takvo uživanje koje potiče iz refleksije; i tako estetska umetnost kao lepa umetnost jeste takva umetnost koja se upravlja prema refleksivnoj moći suđenja, a ne prema čulnom osetu.” (Kant, 2013: 204).

⁵“Umetnost pak uvek ima određenu svrhu da nešto proizvede.” (Kant, 2013: 205).

se zasnivaju na različitim konceptima i kriterijumima koje sprovodimo na ocjenu umjetničkih djela.⁶

Ma kako stajala stvar sa ovom definicijom, bilo da je ona čisto proizvoljna, bilo da odgovora pojmu koji se obično povezuje sa rečju genije ili da mu ne odgovara, ipak se već unapred može pokazati da prema značenju reči koje smo ovde usvojili lepe se umetnosti moraju posmatrati kao umetnosti genija. (Kant, 2013: 207)

Sa ove dispozicije, dopustivo i veoma transparentno se može (us)tvrditi da se u svojoj esencijalnoj sintezi i permeaciji genijalna umjetnost manifestuje kroz umjetnike izuzetne kreativne sposobnosti, koji posjeduju inherentan dar za spontano i originalno stvaranje. Ovakva genijalnost je utemeljena na fleksibilnosti umjetnika da artikuliše svoju autentičnu i funkcionalnu viziju i kreativnost. Suprostavljeno tome, lijepa umjetnost se fokusira na epistemički doživljaj ljepote, koji emanira iz slobodne mašte i (raz)uma. Iako i lijepa umjetnost može biti originalna i kreativna, njen težišni centar nije genijalnost umjetnika, već izazivanje čistog estetskog užitka, lišenog praktičnih, moralnih ili kognitivnih interesa. Genijalna umjetnost, s druge strane, aspirira ka izražavanju dubokih emocija, složenih ideja ili intelektualne (pro)vokacije, često kroz provokativne, eksperimentalne i izazovne modalitete. Ona može biti arbitrarna, izazivajući raznolike kontradikcije, kritike i reakcije među audijencijom, uvijek otvorena za nove konceptualizacije i interpretacije. Lijepa umjetnost, koja teži ka univerzalnosti u privlačenju, sposobna je da izazove čisto estetsko zadovoljstvo bez obzira na individualne preferencije. Pa tako, genijalna umjetnost posjeduje trajni i efektivan impakt na kulturni i umjetnički diskurs, često označena kao *klasična* zbog svoje impresivne evaluacije. No, iako lijepa umjetnost može ostaviti prodoran i izražajan efekat, njen primarni angažman nije na regulatorno održivom kulturnom nasljeđu, kao što najneposrednije naglasismo, već na onom trenutnom i evidentnom estetskom zadovoljstvu.

Uklapajući elemente revizije prvog dijela našeg studija, slobodno se može kazati da je Kant genija posmatrao kao pojedinca koji posjeduje nešto što se ne može racionalno objasniti – sposobnost da se izrazi originalnost i estetska vrijednost koja prevazilazi obične norme. Ovaj koncept genija povezan je s kreativnim izrazom pojedinca i stvaralačkim pregnućem koje nadilazi racionalnost. Suština Kantovog pristupa leži u ideji da genije nije običan stvaralac, već neko ko prevazilazi uobičajene norme i obrasce. Genije je taj koji hrabro

⁶ Pogledati raspravu o estetskim sudovima (Kant, 2013).

istražuje nepoznate predjele kreativnosti, krajolike koji još to nisu, izlaženjem iz okvira ustaljenih pravila, donoseći nešto što se do tada nije spoznalo.

Dok Kant raspravlja o lijepoj umjetnosti, između ostalog navodi da je lijepa umjetnost zapravo umjetnost genija. Pošto, kako u svom pisanju on obrazlaže:

svaka umetnost pretpostavlja pravila čijim se zasnivanjem pre svega jedna tvorevina, ako treba da se naziva umetničkom, zamišlja kao moguća. Ali pojam lepe umetnosti ne dopušta da se sud o lepoti njene tvorevine izvede ma iz kojeg pravila koje za odredni osnov ima neki pojam, te, dakle, koje uzima za osnovu neki pojam o načinu na koji je taj sud moguć.⁷ (Kant, 2013: 207–208)

Shodno tome, vodeći se premisom da se genije uzdiže iznad svih propisanih normi umjetnosti, tačnije nadilazi ih svojom originalnošću i metafizičkom predispozicijom, slijedi “da je lepa umetnost moguća samo kao tvorevina genija” (Kant, 2013: 208).

Imajući to u vidu, Immanuel Kant ističe četiri ključna kriterijuma, odnosno osobine, predispozicije i strukturalna okvira koja po njegovom mišljenju definišu genija:

1) talenat da se proizvede ono za šta se ne može propisati nikakvo određeno pravilo – ne dar umešnosti za ono što se može naučiti na osnovu nekog pravila; originalnost, dakle, mora da predstavlja prvu osobinu genija. 2) pošto može da postoji i originalna besmislica, to tvorevine genija moraju biti u isto vreme uzori, to jest moraju biti egzemplarne, dakle, mada same nisu postale putem podržavanja, one ipak moraju drugima da služe radi podržavanja, to jest radi upravljanja ili kao pravila prosuđivanja. 3) da sam genije nije u stanju da opiše kako proizvodi svoju tvorevinu, niti to može naučno da pokaže, već genije daje pravila kao priroda; i stoga ni sam začetnik jedne tvorevine, za koju ima da zahvali svome geniju, ne zna kako se u njemu stiču ideje potrebne za tu tvorevinu, niti je takođe u njegovoj moći da takve ideje pronađe po svome nahođenju ili planu da ih drugima saopšti u takvim spisima koji ih osposobljavaju da proizvode takve iste tvorevine. (Otuda je najzad i reč genije verovatno izvedena od genius, naročitog

⁷ Kant postavlja koncept “estetskog prosuđivanja” koje se zasniva na doživljaju ljepote, a ne na strogo definisanim pravilima ili konceptima. Lijepa umjetnost nije nešto što proizilazi iz apstraktnih pravila ili tehnika. Umjetnost, kako je shvata Kant, ima svoj jedinstveni karakter i ne može se tumačiti, kao takva, da je u stanju samoj sebi propisati ili pronaći pravilo. Za razliku od obične umjetnosti, koja da bi se smatrala umjetničkom, mimo zapadanja u *larpurlartizam*, mora da slijedi određene norme. No, njegova struktura lijepo umjetnosti ide korak dalje, pa na taj način zahtijeva nešto više od unaprijed definisanih pravila ili standarda. U konačnici, za Kanta ljepota umjetničkog djela zahtjeva subjektivno prosuđivanje i osjećajnost. Svako posmatračko iskustvo umjetničkog djela je jedinstveno i zavisi od subjektivnih impresija i osjećaja pojedinca. Ono prelazi čisto racionalno poimanje i ne može se adaptirati na matematičke ili naučne principe.

duha koji je dat čoveku pri rođenju, koji ga štiti i rukovodi, a od čijeg nadahnuća potiču one originalne ideje.) 4) najzad se vidi da se priroda pomoću genija ne pripisuje pravilo nauci, već umetnosti, pa i to čini samo ukoliko umetnost jeste lepa umetnost. (Kant, 2013: 208–209).

Djela koja proizvodi genije ne smiju biti nepraktična ili besmislena. Ona moraju služiti kao uzor i primjer drugima. Iako se genije ne pridržava unaprijed fiksiranih pravila, njegova djela postaju standardi, prioriteti i normativi koje drugi slijede ili koriste kao kriterijume za sopstveno stvaralaštvo. Genije ne može racionalno objasniti kako je stvorio svoje djelo, niti može naučno pokazati taj postupak. Umjesto toga, Kant tvrdi da genije daje pravila kao priroda, tačnije njegova kreativnost i inspiracija dolaze izvan racionalne kontrole i razmišljanja, slično kao što priroda funkcioniše po zakonima. Isto tako, može se reći da Kant ističe prirodu genija, koja se ne pripisuje pravilima nauke, već umjetnosti!⁸

Njegova kreativnost i stvaralački proces doprinose umjetnosti, pogotovo lijepoj umjetnosti, o kojoj je bilo riječi u prethodnim paragrafima. (Kant, 2013: 209–214).

Za dalje tumačenje genija u Kantovoj filozofiji, razmatranje odnosa genija i ukusa predstavlja esencijalno ustrojavanje spoznajnog stava o ljudskom doživljaju i vrednovanju umjetnosti. U svom pisanju Kant konstatuje: “Za prosuđivanje lepih predmeta kao lepih potreban je ukus, ali za samu lepu umetnost, to jest za proizvođenje lepih predmeta potreban je genije.” (Kant, 2013: 214). Zapravo, Kant tvrdi da su genije i ukus međusobno angažovani,

⁸ Kantov pristup leži u razlikovanju između umjetnosti i nauke, pri čemu svaka od njih ima svoje posebne karakteristike i metode. Nauka, prema Kantu, slijedi striktnu zakonitosti prirode i koristi metod koji se oslanja na objektivne činjenice, iskustva i logičko razmišljanje. Naučni pristup ima svoja jasno definisana pravila, metodologiju i norme koje su usmjerene ka objektivnosti i univerzalnosti. S druge strane, umjetnost, posebno ona koja proizilazi iz genija, prema Kantovom viđenju, nije podložna istim ograničenjima kao nauka. Genije u umjetnosti donosi nešto novo, originalno i neobjašnjivo striktnim pravilima. Umjetnički proces genija je, prema Kantu, više vezan za subjektivno izražavanje, kreativnost i slobodu. Kant ne eliminiše relevantnost i potrebitost nauke, već izopštava da umjetnost, posebno umjetnost genija, ima svoju slobodu i autonomiju, koja se ne može inkorporirati u metodologiju i norme naučnog postupka i predmeta istraživanja. Nauka je orijentisana ka objektivnosti, dok je umjetnost genija orijentisana ka subjektivnosti i stvaralačkoj slobodi. Dakle, Kant ne govori da je nauka manje vrijedna ili važna, već pokušava apostrofirati različite domene ljudskog iskustva i spoznaje; shodno tome, Kant naglašava da umjetnost, tačnije umjetnost genija, ima svoje specifične karakteristike koje je postavljaju na neki drugi nivo autonomije u odnosu na naučne pristupe. Ovaj citat to i obrazlaže: “Tako se može vrlo dobro naučiti sve ono što je Njutn izložio u svome besmrtnome delu Principi filozofije prirode, ma kako da je bio potreban jedan tako veliki um, da bi se tako nešto pronašlo; međutim, niko ne može naučiti da duhovito pravi pesme ma kako bili iscrpni svi propisi za pesništvo, i ma kako izvanredni bili njegovi uzroci. (...) međutim, nijedan Homer ili Viland nije u stanju da pokaže kako se njegove fantastične, a ipak u isto vreme misaone ideje ističu i saglašavaju u njegovoj glavi, i to zbog toga što ni on sam to ne zna, te, dakle, takođe ne može nikoga o tome da pouči.” (Kant, 2013: 210–211).

preciznije kazati opostojani u procesu estetskog kategorizovanja i percipiranja umjetničkih djela. Genije je predstavljen kao kreativni apsolut koji donosi nove ideje i autentične izraze, dok ukus tvori sposobnost za prepoznavanje i uvažavanje te iste kreativnosti. Hodajući po ovoj filozofskoj paradigmi, od Kanta saznajemo sljedeće:

Ako se genije posmatra kao talenat za lepu umetnost (što za sobom povlači specifično značenje te reči), pa se želi da se u tome smeru raščlani na one moći koje se moraju slučiti zajedno da bi sačinile takav jedan talenat, onda je potrebno da se postavi tačna razlika između prirodne lepote za čije se prosuđivanje zahteva samo ukus, i umetničke lepote za čiju mogućnost (na koju se u prosuđivanju takvog jednog predmeta moramo takođe obazirati) zahteva genije. (Kant, 2013: 214–215).

Postepeno, dok genije razvija svoja djela, ukus ih prepoznaje kao izražajna i estetski vrijedna, čime se umjetničko djelo stavlja u fokus estetskog iskustva. Kant tvrdi da ukus nije samo slučajno ratifikovan skup preferencija, već sposobnost da se prepozna univerzalna ljepota u umjetničkim djelima. Osoba s dobrim iskustvom može prepoznati vrijednost genija u umjetničkom djelu, a na taj način i opaziti njegovu univerzalnu privlačnost. Shodno tome, ukus predstavlja sredstvo za prepoznavanje kvaliteta u umjetničkim djelima koja su stvorena genijem. (Kant, 2013: 215–218). Stoga, umjetnička djela koja su kritički priznata često se vide kao harmonična sinteza između genija i ukusa.

Genius, kao umjetnik, mora da posjeduje određene moći duše koje ih čine sposobnim za stvaranje njihovih djela. Kant tvrdi da genije posjeduje izuzetnu maštovitost i sposobnost da prenese svoje doživljaje svijeta kroz umjetničko djelo, odnosno posredstvom duha. U skladu s tim, genije se ističe svojom sposobnošću da koristi svoju uobrazilju na jedinstven način kako bi stvorio djela koja izražavaju duboka umjetnička i estetska svojstva. Uobrazilja igra ključnu ulogu u tom procesu, jer omogućava geniju da razvija nove ideje, vizije i koncepte. Kant je takođe isticao da je duh u estetskom smislu “oživljujući princip u duševnosti.” To znači da umjetnost, pod vođstvom genija, ima moć da oživi i probudi različite aspekte ljudske duše. Umjetnička djela genija stvorena su uz pomoć uobrazilje, pri čemu Kant razlikuje produktivnu i reproduktivnu uobrazilju,⁹ dok sama djela imaju sposobnost da duboko utiču

⁹ Kant definiše uobrazilju kao sposobnost da se predstavi ono što nije prisutno u trenutnom iskustvu. To je moć da se stvori unutrašnja predstava, mentalna slika ili koncept bez obzira na spoljni svijet. Uobrazilja omogućava ljudima da kombinuju, modifikuju, sintetizuju pojmove i predstave u svojim umovima, stvarajući nove koncepte i ideje. Jedan od ključnih aspekata Kantove filozofije je njegovo uočavanje dviju uobrazilja: produktivne i reproduktivne. Reprodiktivna je sposobnost da se sjećamo i reprodukujemo mentalne slike i predstave koje smo već iskusili. Produktivna uobrazilja, s druge strane,

na emocije i intelekt pojedinca, ispoljavajući njihovu maštovitost i estetski osjećaj.

Kant je smatrao da su uobrazilja i razum (dvije polazne duševne moći kod genija) združeno djelatne u stvaranju umjetničkih djela; pri čemu se uobrazilja kao takva odnosi *pokorno* prema razumu, dok razum daje i strukturu i red umjetničkom djelu. Uobrazilja služi kreativnoj i originalnoj noti kod genija i njegovog stvaralaštva. Umjetnici koriste svoju uobrazilju da oblikuju i transformišu sirov materijal iz spoljnog svijeta u nešto novo i unikatno. Ovakav proces, prema Kantu, zahtijeva ravnotežu između intelekta i kreativne slobode. Shodno tome, Kant genija svrstava u posebnu kastu pojedinaca koji posjeduju jedinstvene stvaralačke moći. Njihova umjetnost ima sposobnost da inspiriše, duboko dirne i obogati ljudsku dušu. Premda, koncept genija “predstavlja obdarenost za umetnost a ne za nauku” (Kant, 2013: 219–230).

Uz sve navedeno, Kantov pristup geniju iskazuje jednu od ključnih karakteristika, a to je paradoks između neobjašnjive kreativnosti i racionalnosti. Iako genije stvara djela koja se ne mogu racionalno objasniti, Kant tvrdi da genije takođe mora posjedovati duboko spoznanje svoje oblasti. Genije nije potpuno izgubljen u haosu; on shvata pravila i norme svoje umjetničke discipline, ali ne biva ograničen njima. Genijalnost je sposobnost da se razumije postojeći okvir, ali i da se izazove i transformiše. Za Kanta, genije predstavlja vrhunsku manifestaciju uma koji transcenduje uobičajene kodove razmišljanja, jer djeluje kao priroda sama, beskompromisno i nezavisno, ostavljajući duboki trag u ljudskoj spoznaji. Kant i njegov koncept genija, kao i njegova estetika, predstavljali su inspiraciju i intelektualno izvorište raznorodnim mišlicima nakon njega.

Šopenhauer i filozofija genija

Misao filozofa svih umjetnika, kako često nazivaju Šopenhauera, nerijetko intrigantna, kontroverzna i škakljiva za vrijeme u kojem je živio, otvara vrata za spoznaju i tumačenje koncepta genija. Šopenhauer genija posmatra kao

omogućava stvaranje novih predstava i koncepta. Kant smatra da je produktivna uobrazilja stvaralačka moć koja nam omogućava da stvaramo nove ideje, umjetnička djela i filozofske koncepte. Kant je vjerovao da umjetnička djela, kao što su slike, muzika i književnost, zahtijevaju kreativnu upotrebu produktivne uobrazilje. Umjetnici koriste ovu moć kako bi artikulirali svoje subjektivno doživljavanje svijeta kroz svoja djela. Pored toga, Kant tvrdi da se znanje formira kroz interakciju između čula i uma, a uobrazilja ima ključnu ulogu u sintezi senzornih podataka u smislene pojmove. Uobrazilja, kao stvaralačka moć saznanja, omogućava stvaranje novih ideja i doprinosi procesu stvaranja znanja. Ona, prema Kantu, predstavlja neodvojivi dio našeg saznanja i umjetničkog izraza. (Kant, 2013)

pojedina osobite i izvanserijske intelektualne i umjetničke izuzetnosti, čija su izvorišta inspiracije sposobna pokriti transcendentne visine i prenijeti univerzalne istine. Stratifikacijom njegovih stožernih pisanja i citata pokazaćemo kako su Šopenhauerova propitivanja genija oblikovala njegove stavove o umjetnosti, kreativnosti i ljudskoj prirodi.

Pa će tako kasnije Šopenhauer, istovremeno transcendujući i istovremeno kritikujući Kantovu filozofiju, da dosegne do one tačke gdje, isto kao i Kant, izbjegava deizam i ulazi u potpuno stanje o afirmaciji svijeta. Šopenhauer sa svojom filozofijom još produbljuje Kantove ideje, ali i njihovo prevazilaženje. Umjesto da vidi svijet kao manifestaciju inteligibilnog dizajna, Šopenhauer naglašava volju i prirodu univerzuma, gdje je volja osnovno načelo koje upravlja svim fenomenima. Ovaj pomak omogućava Šopenhaueru da utekne od prethodnih metafizičkih zamki i pruži potpunu afirmaciju svijeta, a uz to i genija u svim njegovim manifestacijama.

U kontrastu sa Hegelovom vizijom istorije kao procesa progresivnog samorazumijevanja duha kroz dijalektičko prevazilaženje spoljašnjih suprotnosti, Šopenhauer predstavlja svijet kao mjesto gdje dominira iracionalni princip volje. Prema Šopenhaueru, dimenzija fenomena se smatra čistom iluzijom i predstavom, dok se suština stvarnosti nalazi u volji, koju on smatra pravom "stvari po sebi" i metafizičkim temeljem svega što postoji. Iz ovog ugla, Šopenhauer sugerise da Platon i Kant mogu da se usaglasu u ocjeni perceptivnog i senzornog, tačnije osjetnog svijeta, koji kao pojava sama za sebe nema inherentnu vrijednost, već dobija značenje kroz ono što ostaje skriveno, svoju stvarnost gradi putem onoga što se nalazi iza njega. Za Kanta je to stvar po sebi, dok je kod Platona to slučaj sa idejama.

Šopenhauer takođe istražuje domen predstave kao znanje koje se odnosi na položaj subjekta i objekta, vezano za forme prostora i vremena, kao i princip kauzalnosti. On identifikuje četiri načina na koje subjekt razumije uzročne odnose između objekata, a detaljno ih analizira u svom radu "O četverostrukom korijenu principa dovoljnog razloga".¹⁰

¹⁰ Ovo djelo zapravo predstavlja doktorsku disertaciju Artura Šopenhauera iz 1813. Ona je bila postulat njegovog intelektualnog angažmana, koja prvenstveno propisuje filozofske principe koji propisuju opšti uzrok u svemu. Gete, njegova prva intelektualna ljubav, imao je priliku čitati Šopenhauerovu doktorsku disertaciju. Svjetionik intelekta devetnaestog vijeka, Gete, postao je ne samo iznimno cijenjen od strane Šopenhauera, već je i služio kao izuzetan primjer genija o kojem je ovaj filozof pisao s divljenjem. Iako su se njihovi putevi na kraju razdvojili, Gete je ostao u definiciji Šopenhauerovog genija kao vrhunski primjer stvaralačkog uma. Šopenhauer, unatoč nesuglasicama, nije mogao zanemariti nevjerovatnu dubinu i raznolikost Geteovog genija, čineći ga, prema Šopenhaueru, jednim od najboljih egzemplara istinskog stvaralačkog duha.

On ističe da se ispod svijeta predstave, koji je iluzorni svijet fenomena, nalazi volja. Sa voljom se može suočiti samo putem tijela, koje integriše volju za životom, ali i putem umjetnosti koja pomaže subjektu da raskorači izvan okova volje. Umjetnost, prema Šopenhaueru, ključna je za svrhu postizanja oslobođenja od volje. Njen prioritet se manifestuje u činjenici da se ideje moraju percipirati u njihovoj čistoti i reprodukovati kroz komplementarne oblike artikulisanja kao što su slikarstvo, poezija, arhitektura, skulptura itd.

Umjetnost je inspirisana genijem, sposobnošću koja omogućava umjetniku da dosegne najviši nivo izraza, a njen krajnji cilj je da vodi pojedinca do spoznaje ideja u njihovoj čistoti. Kroz ovaj proces, subjekt postaje čisti subjekt znanja, oslobođen od volje, uz to i sposoban za kontemplaciju i razumijevanje dubokih istina svijeta, na prethodno razrađen sistem negiranja volje. S druge strane, distinkcijom između *lijepog* i *uzvišenog* u umjetnosti, pri čemu lijepo otkriva apsolutnost ideje u individualnosti, dok uzvišeno vodi subjekta do spoznaje suštine i osjećaja uzvišenosti, spočitava se u aktiv matricama izbavljenja, a to je hipertrofični eros u umjetnosti i negacija volje, jedna težnja ka zavaravanju svjetske patnje i bola.

Čitava njegova filozofija počinje sa konceptom volje kao polaznom tačkom i indikacijom, preduslovom, matricom i strukturom univerzalne sile koja pokreće sve pojave u svemiru. Ona je infantilna, iracionalna i permanentno teži samoodržanju i reprodukciji. No volja nije lako dostupna ljudskom razumu i svijesti. Štaviše, ona je izvor patnje i nezadovoljstva, pošto ljudi često ne uspijevaju zadovoljiti svoje želje i strasti.

S druge strane, intelekt predstavlja razum i sposobnost razumijevanja svijeta oko sebe. Intelekt služi kao sredstvo i kao takav “dejstvuje u službi volje, dakle u svojoj prirodnoj funkciji”, kako o tome piše Šopenhauer (2022: 7). On, kao takav, služi kao sredstvo koje nam omogućava da analiziramo stvari, donosimo zaključke i razmišljamo o svijetu. On je postulat saznanju, međutim, intelekt je podređen volji; shodno tome često služi za opravdavanje i afirmisanje želja volje, jer intelekt “saznaje zapravo samo odnose stvari: to jest saznanje, na prvom mjestu, njihove odnose na samu volju, kojoj on pripada, čime ti odnosi postaju njegovi motivi, a zatim, takođe u prilog potpunosti toga saznanja, i odnose stvari jednih prema drugima” (Šopenhauer, 2022: 7).

Jasno definisanim modusom Šopenhauer iznosi premisu da se saznanje u osnovi temelji na intelektu, ali je često iskrivljeno željama. Čovjek, u većini slučajeva, interpretira svijet kroz instrument pokušaja da zadovolji svoje strasti i želje. To vodi do iluzija, predrasuda i subjektivnih interpretacija

stvarnosti. Šopenhauer smatra da je većina ljudskog saznanja “voljno svjetlo” (*will-light*), odnosno saznanje koje je oblikovano voljom.

Šopenhauerova filozofija saznanja i ideja dostiže svoju kulminaciju u umjetnosti. Genije koristi umjetnost kao način izražavanja svog dubokog senzibiliteta prema svijetu i vizionarstva postojanosti. Umjetnost omogućava geniju da prenese svoje “čisto saznanje” drugima kroz simbole, boje, zvuke i riječi. Kroz umjetnost, drugi ljudi mogu doživjeti trenutke čistog razumijevanja i oslobođenja od svakodnevnice. Umjetnost postaje put prema istini, stožer obzirnosti prema osjećaju za dublje aspekte ljudske egzistencije (Šopenhauer, 2022).¹¹

Postalo je evidentno da Šopenhauerova filozofska doktrina epistemologije i ideacija eksplicira intrinzično pesimističku perspektivu ljudske prirode, gdje voluntativni principi perpetuiraju egzistencijalnu patnju i nezadovoljstvo. Intelektualni geniji, kao metafizički disidenti, posjeduju inherentnu sposobnost percipiranja ontološke istine koju artikuliraju i transponuju na druge entitete putem estetičke ekspresije. To je ono što Fichte naziva *metafizičkom predispozicijom!*

Šopenhauer je bio duboko utemeljen u kantovskoj filozofiji, tačnije, dobar dio njegovih sekundarnih pisanja su dopuna kantijanskog filozofskog nasljeđa. U toj filozofskoj egzibiciji, normiranje filozofije Kanta najbolje se ogleda u razlikovanju između fenomenalnog svijeta (stvarnosti koju percipiramo) i noumenalnog svijeta (apsolutna stvarnost koja nam je nedostupna). Prema Kantu, naši spoznajni kapaciteti o svijetu temelje se na oblikovanju svijeta kroz našu percepciju i razum, a nisu nužno odraz stvarne, nezavisne stvarnosti. Šopenhauer je preuzeo ovaj koncept i dalje ga razvio – kategorizirajući dubiozno senzorne impresije, a ne one nužno supstancijalne, aproprirao je epistemološku strukturu i dalje je usavršio.

On tvrdi da subjekat saznanja, tj. čisti subjekt, ima ključnu ulogu u formiranju našeg saznanja o svijetu. On smatra da čisti subjekt predstavlja onaj dio nas koji percipira i razumije svijet. No, ono što je posebno važno u Šopenhauerovoj filozofiji jeste da subjekt saznanja nije autonoman i apsolutan entitet. Umjesto toga, subjekt saznanja duboko je povezan sa voljom i intelektom.

Svako stanje, svaki čovek, svaka scena iz života treba da se shvataju samo čisto i objektivno i samo njih treba uzimati za predmet prikazivanja, bilo kičicom,

¹¹ “Pretežno razvijena sposobnost saznanja, koja je prikazana u dva ranija poglavlja, iz koje postaju sada prava umetnička, pesnička pa, štaviše i filozofska dela, zapravo je ono što obeležavamo imenom genija.” (Šopenhauer, 2022: 27).

bilo rečima, ako se hoće biti zanimljiv, prijatan i zavidan. Ali ogrezne li u životu, čovek postaje isto što i on, a tu (kaže se često) neka sam đavo izdrži.

Prema Šopenhaueru, naš kognitivni kapacitet integrisano impregniran voljom, kao što već teoretski artikulisasmo, implicira da je naša percepcija stvarnosti uvijena pod uticajem motiva. Volja konfigurira naše afektivne dispozicije, instinktivne imperativne i apetitivne tendencije, što zauzvrat modifikuje našu epistemičku interakciju sa svijetom. Naša volja determinira fenomene koje percipiramo i modalitete njihove hermeneutičke obrade. Subjekt saznanja nije nepodložan posmatrač, već je deterministički okovan i kontingentno limitiran voljom. (Šopenhauer, 2022: 20–22). Iako ovakva teorijska konstrukcija implicira subjektivističku perspektivu saznanja, ona ipak simultano naglašava egzistenciju dubljeg, univerzalnog aspekta saznanja subjekta. Taj aspekt posjeduje kapacitet transcendencije i omogućava genijima, izuzetnim individuama, da konzumiraju čistu spoznaju koja je neopterećena voluntarističkim i instinktivnim determinacijama.

Već je postalo jasno Šopenhauerovo negiranje ideje fenomena kroz primat strukture fizisa. Takvi entiteti za njega potvrđuju ono što je već prije rečeno, a to je da je materija = djelanje. Tu, između redova, kritika transcendentnog realizma i njegov stav prema strukturama i fenomenima dovode do integralnog komentara o tome da se genije ne može objasniti nikakvim fizičkim zakonima ili materijalnim osnovama. Šopenhauer vjeruje da genijalnost ne može biti u potpunosti objašnjena fizičkim, biološkim predispozicijama. Genije, skladno Šopenhaueru, nema nikakvu fizičku osnovu, on je entitet bez materijalno-strukturne osnove. Tako genijalnost može biti shvaćena kao manifestacija unutrašnje potencijalnosti i kreativne moći koja nema nikakav korijen u materijalnom svijetu, što predstavlja pomak u odnosu na Kanta, koji se oslanja na racionalni um i materijalne osnove. Dakle, genijalnost je manifestacija unutrašnje potencijalnosti i kreativne moći koja nema dublji korijen u materijalnom svijetu, već se može posmatrati kao čista volja ili ideja.

Ova primjena prevazilazi fizičku strukturnu osnovu, omogućavajući kreativne i inovativne procese koji oblikuju svijet na način koji se ne može objasniti putem materijalne naučnosti, o čemu Kant govori sljedeće:

Fizički kauzalitet, ili uslov pod kojim on postoji, dolazi pod prirodne pojmove čiju shemu opisuje transcendentna uobrazilja. Ovde, međutim, nije reč o shemi nekog slučaja prema zakonima, nego o shemi (ako je ta reč ovde pogodna) samog zakona, jer određenje volje (ne radnja s obzirom na njen ishod) pomoću samog zakona, bez nekog drugog određenog razloga, veže pojam kauzaliteta za

sasvim drukčije uslove nego što su oni koji sačinjavaju prirodnu povezanost. (Kant, 1979: 88)

Genije, kao što smo već konstatovali, predstavlja posrednika između volje i intelekta. Ova figura genija je entitet iznimne perceptivnosti prema inherentnom antagonizmu između spomenutih principa te posjeduje kapacitete za transcendenciju ovih dualnih narativa. Fundamentalna karakteristika genija je intuicija; on posjeduje profundnu intuitivnu percepciju esencijalne prirode fenomena, što ga razlikuje od drugih subjekata. U skladu sa filozofijom A. Šopenhauera, genije je akreditiran za dublju kontemplaciju i razboritost u vezi sa ontološkom prirodom volje i intelekta, zahvaljujući svom intuitivnom kapacitetu. On artikuliše svoju intuitivnu spoznaju kroz medijum umjetnosti, koja operiše kao *vehikulum* za transmisiju njegovih epistemoloških uvida ka ostalim subjektima.¹² (Šopenhauer, 2022: 29–32) Shodno tome, umjetnost nije samo estetski užitek, već i način prenošenja dubokih istina o svijetu. Kroz umjetnost, genije omogućava drugima da dožive trenutke oslobođenja od patnje i čisto saznanje.

Kod Kanta rekosmo kako je cilj umjetnosti da uvijek nešto proizvede. Ono što najčešće umjetnost proizvodi jeste *sloboda* – čovjek koji je vođen razumom svoju individualnu slobodu stiče kroz kontemplaciju, što Šopenhauer objašnjava na sljedeći način:

Ako je čovek pri kontemplaciji, to jest pri estetičnom posmatranju jednog objekta, samo još čist subjekt saznavanja, iako je volju zaboravio, u to njegovo osećanje blaženstva ipak će se uskoro umešati jedan tih bol, koji je, zapravo, jedno tiho ali obespokojavajuće osećanje na ličnost, to jest na volju. Neobavešteni tada misle da je to samo jedno sećanje na žalosne okolnosti u kojima se oni baš sada (a u stvari uvek) nalaze. U istini pak taj bol dolazi zbog toga što čisti subjekt saznavanja posreduje svoje saznavanje pomoću jednog neposrednog objekta, koji je neminovno otelovljenje, manifestacija jedne volje. Genije se sastoji u saznanju ideja. Genijalni ljudi zato kontempluju predmete. Otuda genije, zapravo, svetli samo iz očiju, pošto pogled čoveka koji kontempluje ima u sebi nečega čvrstog, živahnog, a često se, takođe (kao kod Getea), primećuje preko zenice belina. Negenijalne nimalo ne interesuje ideja koju jedan predmet izražava,

¹²“Najbliži izražaj, što ga jedno ovakvo obilje moći saznanja izaziva, pokazuje se većinom u onome što je prvo i najbitnije, to jest u intuitivnom saznanju, i prouzrokuje obnavljanje istog u jednoj slici; tako postaju slikar i vajar. Kod ovih je, prema tome, put od genijalnog shvatanja do umetničke produkcije najkraći: otuda je oblik u kome se, u ovom slučaju, genije i njegova delatnost manifestuju najjednostavniji, a njegovo opisivanje najlakše. Pa ipak, baš nam je ovde pokazan izvor iz koga potiču svi pravi proizvodi, u svakoj umetnosti, takođe i u poeziji, pa, štaviše, i u samoj filozofiji; ali taj proces, doduše, nije baš tako jednostavan.” (Šopenhauer, 2022: 29–30).

nego samo odnos toga predmeta prema drugim i, naposljetku, prema sopstvenoj ličnosti. Otuda oni ne kontempluju, retko kad nešto dugo fiksiraju, a kad god što posmatraju, brzo su gotovi. Zbog toga njihovo oko ni nema ono obeležje genija. Štaviše, prosti i obični filistri imaju baš nešto suprotno kontemplovanju, žmirkanje. Otuda je njihov pogled posve žmirkav, što se naročito izražava kada oni, da bi bolje videli, često oči skupljaju (connivere). To izvesno ne čini, bar ne stalno, nijedan istinski genijalan čovek; čak i ako je i kratkovidan. (Šopenhauer, 2016: 92–93)

Uz sve ovo, pored slobode, genije mora da posjeduje i dozu odgovornosti prema sebi, zatim prema drugima:

Jasno je da geniju nezavisnost njegove ličnosti i slobodno vreme moraju biti preči od svih ostalih dobara. Jer zadovoljstva i počasti, koje čovek dobiva po cenu žrtvovanja svoje slobode i slobodnog vremena, smišljene su za obične ljude, dok za genija to nema apsolutno nikakve vrednosti. (Šopenhauer, 2016: 102)

Izuzetno nadaren kreativac i pojedinac ne treba da teži materijalnim nagradama, već, vođen unutrašnjim strastima i izražavanjem, genije treba da zadrži svoju autonomiju i ne bi trebalo da se podvrgava konvencionalnim očekivanjima društva. Njihova genijalnost dolazi iz unutrašnjeg svijeta i trebali bi da ostanu odani svojoj autentičnosti. Na taj način genije propada, gubi svoju genijalnost, zakržljava.

Šopenhauer daje primjer Getea, koji je zbog svojih želja žrtvovao svoje najljepše godine svijetu. On smatra da je genije, kao metafizička predispozicija, koju je svijet dao geniju, najvažnija i najveća moguća blagodan. Njegov intelekt treba da je slobodan čitavim svojim naporom. (Šopenhauer, 2016: 103) Šopenhauer smatra da intelekt, o kome je prethodno govoreno, treba biti iskorišćen na najbolji način. Postizanje višeg nivoa svijesti kroz kontemplaciju predstavlja jedan od aduta koji genije može da pruži čovječanstvu. Da je genije apologet intelekta, jasno je kao dan.

Između ostalog – Šopenhauer kaže da se genije “sastoji u izvesnom abnormalnom izobilju intelekta i njegovoj upotrebi u primeni na ono što je opšte u životu, a na korist celog čovečjeg roda, umesto da se upotrebljava na službu jedne individualne volje” (Šopenhauer, 2016: 102). Dužnost genija jeste da se oduži svijetu za ono što mu je podario, tako što će predvoditi svijet ka novom saznanju i osloboditi ga patnje i svjetske, kosmičke volje, odnosno njenih okova. To je najveća dužnost genija.

Svet ne može genijalnom čoveku dati ništa bolje, ne može mu pokloniti ništa plemenitije, nego da mu da baš njega samog: a on mu to daje time što mu

omogućava da sa svojim snagama i svojim vremenom potpuno nezavisno i neograničeno raspolaže. (Šopenhauer, 2016: 103)

Iz te zahvalnosti, on mora negirati volju (kontemplacijom) i novim saznanjem se polako vraćati u svoju metafizičku osnovu!¹³

Genije doživljava privremeno oslobođenje od dominacije volje kroz akt stvaralaštva. Kroz umjetnički čin, genije se privremeno oslobađa od patnje koja proizlazi iz djelovanja volje. Umjetničko stvaralaštvo postaje sredstvo za privremeni bijeg od svakodnevne egzistencije i pruža, omogućuje priliku za uživanje u čistom saznanju. Bilo da se radi o književnosti, muzici, slikarstvu ili vajarstvu, Šopenhauer tvrdi da svaka od tih umjetnosti proizilazi iz patnje. Umjetnici, kako bi izrazili svoje unutrašnje svjetove, koriste stvaralačku energiju koja proizilazi iz vlastitih patnji. U tom smislu, umjetnost postaje sredstvo pronicanja patnje i izražavanja suštine iz nesklada volje. (Šopenhauer, 2022).

Svi ljudi dijele isto iskustvo patnje, shodno tome, umjetnost postaje sredstvo koje povezuje pojedince. Individue koje prolaze kroz teške životne situacije ili osjećaju duboku unutrašnju borbu često traže izlaz u umjetnosti. Potreba za izražavanjem, koja proizilazi iz patnje, pokreće stvaralački impuls kao način suočavanja s teškoćama života!

Kao što nas o tome opominje i Vladimir Dvorniković u svojim studijama o pesimizmu i filozofiji Artura Šopenhauera:

Mali svagdanji čovjek juri i posrće, guran vječito iza leđa od tamne i brutalne svjetske volje, ali svijesni genij izuzetak – taj progledava varku! (Dvorniković, 1925: 271).

Dihotomija između genija i talenta predstavlja krucijalan aspekt hermeneutike filozofije genija kod Artura Šopenhauera. Talenat oblaže djelatnosti koje se mogu akumulirati kroz pedagoške procese i sistematičan razvoj. No, genijalnost emanira iz neprikosnovenih intelektualnih i artistskih sposobnosti koje transcendentno nadilaze domete konvencionalnog obrazovanja i

¹³ Šopenhauer smatra da je umjetnost izražavanje dubokih spoznaja i istina o svijetu. "Ne samo filozofija nego i lepe veštine idu, u svojoj osnovi, za tim da reše problem života." Ključna karakteristika umjetnosti prema Šopenhaueru je da ona premošćuje jaz između volje i intelekta. Umjetnik, prema njemu, ima sposobnost prodora u srž stvari i razumijevanja univerzalnih istina. On ističe da je umjetnost duboka i univerzalna, jer dotiče teme i osjećaje koje mnogi ljudi mogu prepoznati. Iako su prikazana drugačije, umjetnička djela prenose iste temeljne ideje. Umjetnost, uz sve to, oslobađa privremeno od patnje. Ona nije samo dekoracija ili zabava već način izražavanja dubokih spoznaja. (Šopenhauer, 2022: 67–73). "Prema tome, svakom umjetničkom delu zapravo je cilj da nam prikaže život i stvari onakve kakve su one u istini, ali ih, kroz maglu subjektivnih i objektivnih slučajnosti, svako nije u stanju da shvati neposredno. Zadatak je umjetnosti da tu maglu razgoni." (Šopenhauer, 2022: 68).

metodološkog usavršavanja. Pa tako Šopenhauer u svojoj filozofiji percipira talenat kao akviziciju naučenih i usvojenih vještina, dok je genijalnost imanentan i rijedak kvalitet. Genije posjeduje sublimne uvide i kapacitete koji nadilaze ljudske ograničenosti, što je Kant već definisao svojim naukom. Kod Kanta se to uočava kao razlika između talenta i genija – talent je *reprodukt*, genij je *produkt*, dočim saznanje o genijalnosti kao o nemogućnosti rekreacije ili transfera spoznaje putem obrazovnih metodologija samo sebe implementira kao fenomen, o kojem Šopenhauer piše ovako:

Prema tome i slušamo da se kao genijalna u prvom redu označavaju ona dela, koja polaze neposredno od opažaja i na opažaje se obraćaju, dakle dela iz oblasti likovne umetnosti, a naročito poezije, koja svoje opažaje posreduju putem mašte. – Već ovde pada u oči razlika između genija i običnog talenta; talenat je jedno preimućstvo, koje se više sastoji u većoj okretnosti i oštini diskurzivnog, a ne intuitivnog saznanja. Onaj što je njim obdaren misli brže i tačnije od ostalih; genije međutim gleda u jedan drugi svet koga ostali ne vide, a kad gleda u onaj svet, koji je svima pred očima, on u njega dublje prozire, zato što se on u njegovoj glavi prikazuje objektivnije, dakle čistije i jasnije. (Šopenhauer, 2022: 27)

Na koncu toga, Šopenhauer govori o tome da genije ima čistiju i jasniju sliku stvari, jer njegova percepcija nije obložena subjektivnim predrasudama ili ograničenjima, već ona prodire u suštinske aspekte stvarnosti, posebno kroz svoj intuitivni izraz u poeziji i slikarstvu.¹⁴

Šopenhauer (2022: 76) govori o poeziji da je “ona veština da se pomoću reči razigra moć uobrazilje”. O tome koliko je poezija značajna na imaginarnoj ljestvici umjetnosti govori činjenica da Šopenhauer, između ostalog, kaže da “bez likovnih umetnosti može se i biti; (...) ali bez muzike i poezije nema nijednog” (Šopenhauer, 2022: 77). Poezija nam kroz svoj jezik i simbole omogućava da razumijemo dublje aspekte ljudske prirode i volje. Estetsko saznanje, kao pojam u korelaciji sa umjetnošću i poezijom, predstavlja trenutak kad smo uronjeni u umjetničko djelo i doživljavamo ga s potpunom koncentracijom, zaboravljajući svoju svakodnevnu egzistenciju. U ovom trenutku volja se povlači i mi uranjamo u kontemplaciju i emocionalno iskustvo. To je trenutak oslobođenja od patnje i uranjanja u čistu percepciju. Šopenhauer smatra da je poezija sposobna za prenošenje dubokih osjećaja i saznanja. Pjesnici koriste riječi, odnosno jezik, kako bi demonstrirali intuiciju

¹⁴ “Ko je rođen sa talentom, taj u njemu nalazi svoju sreću i ne treba mu nikakve druge nagrade: i njemu će biti lakše da se brani od oskudice nego od čitave vojske nepozvanih suparnika, koje je izlegao sjaj novca, kao što se od sunčeve toplote legu crvi; ovome dolazi još i to, da je Midas uvek sklon i da pruži lovorov venac Marsijasu.” (Šopenhauer, 2016: 108)

o čovjekovoj sudbini i prirodi volje. Ljudi čitajući tragične stihove pronalaze zadovoljstvo u patnji, pri čemu poezija može izraziti ljudske sudbine i različite prirode kroz emocionalni intenzitet.¹⁵

Pored analiziranja umjetnika i raznih umjetničkih izraza u domenu genija i genijalnosti, Šopenhauer je isto tako razmatrao kako duh inspiracije zapravo proizilazi iz dublje povezanosti s univerzalnom voljom, čime je obogatio svoje promišljanje o prirodi umjetničkog nagona. Zapravo, on je razmatrao odnos između instinkta i umjetničkog nagona u filozofiji. On instinkt posmatra kao ključnu manifestaciju volje. Kao takav, instinkt predstavlja fundamentalnu nužnost za samoodržanjem i reprodukcijom, što u potpunosti oblikuje ljudsko ponašanje. Ljudi su pod uticajem svojih instinkta i ti instinkti često vode njihove postupke i odluke.

Umjetnički nagon, ili nagon za umjetnošću, proizilazi iz iste volje koja stoji iza instinkta. No, umjetnički nagon predstavlja pokušaj transcendovanja instinktualnih potreba i težnji. Umjetnički nagon podstiče ljude da izraze duboka saznanja i emocije na način koji nadilazi čisto biološke potrebe. (Šopenhauer, 2022: 105–114).

Filozofiju genija Šopenhauer posmatra i kroz različite aspekte ljudske psihe i iskustva, uključujući i pojam ludila. On vidi ludilo kao posebno stanje ljudske svijesti u kojem normalne veze između volje i intelekta gube ravnotežu. Ludilo dovodi do gubitka kontrole uslovljeno spoljašnjim uzrokom, i preplavljuje intelekt. U tom smislu, ludilo predstavlja izlazak volje izvan granica kontrole koje intelekt pruža. Ono je povezano sa voljom na način da se pojedinac podvrgava njegovim hirovima i impulsima bez racionalne kontrole. Ludilo može izraziti ekstremne oblike strasti i ponašanja koja su inače potisnuta u normalnom stanju svijesti. Šopenhauer ističe da je ludilo, iako odvajanje od normalnog razuma, u svojoj esenciji vrsta oslobođenja. Normalna svijest, prema njemu, podložna je racionalnim ograničenjima i kontroli volje. Ludilo, s druge strane, može razbiti te okove i omogućiti pojedincu da doživi ekstremne osjećaje i sekundarna stanja svijesti. (Šopenhauer, 2022: 61–66) Kroz psihološku panoramu, definisanje ludila možemo sagledati kroz prizmu ekskluzivne note kreativnosti. Geniji često pokazuju neke

¹⁵“Kažem: pesnik treba svoje junake tako da stvara kao što ih stvara i sama priroda, treba da ih pusti da misle i govore, svaki prema svom karakteru, kao što rade stvarni ljudi.” (Šopenhauer, 2022: 97). Ovdje, koncept pjesničkog genija podsjeća vrlo na univerzalni pojam genija kod Kanta, tj. um koji sprovodi dejstvo prirode. Kao najbolje primjere pjesničkog i vajarskog genija, Šopenhauer je vjerovatno smatrao Šekspira u poeziji i Fidiju u skulpturi. “Zato se može reći: veliki pesnik, na primer Šekspir, to je čovek koji i budan može da radi ono što svi mi možemo da radimo u snu. Tako je i Fidija, smišljeno i svesno, mogao ono što mi svi možemo samo u snu, to jest da stvori čovečiji lik.” (Šopenhauer, 2022: 103).

oblike *kontrolisanog ludila* u svojim stvaralačkim procesima. Ludilo može biti izvor inspiracije i kreativnih izraza koji izlaze iz okvira svakodnevne svijesti. Mnogo prije Šopenhauera, Aristotel je tvrdio da “nema velikog genija bez trunke ludila.”

Sve u svemu, Šopenhauer u svom opusu iznosi novotne stavove o geniju, a to uključuje i njihovu usamljenost zbog nesposobnosti da pronađu sebi ravne. Šopenhauer smatra da su geniji pojedinci s izvanrednim sposobnostima, često u umjetnosti ili intelektualnim područjima. Međutim, oni su često odvojeni od društva, jer njihova kontemplacija i intuicija su pozicionirane na mnogo višoj razini, pa se stoga rijetko mogu povezati sa drugim ljudima.

Šopenhauer takođe govori da su geniji samostalni duhovi, a primjere navodi kroz svoje čitavo djelo “O geniju”, izdvojeno poglavlje njegova kapitalna djela *Svijet kao volja i predstava*, dajući svoje mišljenje o ljudima koji su se, slično njemu, često povlačili u samoću kako bi se posvetili svojim mislima i stvaralaštvu. To je, prema njemu, nužno kako bi se očuvala njihova kreativnost i sposobnost prodora u dubine intuicije. Genije se osjeća usamljenim ne samo zbog nemogućnosti pronalaženja sebi ravnih među drugima, već i zbog potrebe za tišinom i kontemplacijom kako bi razvio svoje vještine. Unatoč njihovoj usamljenosti, rezignaciji ili asketizmu, geniji ostavljaju dubok i trajan uticaj na svijet. Njihova djela spoznaje često obogaćuju ljudsku kulturu i inspirišu druge. Šopenhauerova filozofija genija naglašava važnost tih izvanrednih pojedinaca u razumijevanju ljudske prirode i univerzalnih istina, ostavljajući dubok i trajan pečat u povijesti ljudske misli i stvaralaštva.

Pa iako je ovakav pristup u svom svojstvu postavljen dosta analogno i nasuprot bilo kakvoj dijalektičkoj teleologiji, on otkriva jednu specifičnu, krajnje simboličku teorijsku paradigmu. Takav motiv dodaje čitavoj pragmatičnoj konturi neutralne umjetnosti jednu sintagmu, koja kroz Šopenhauera svjedoči o tome da je umjetnost *osloboditeljica*, a genije *oslobođenik*! Dvorniković bi o tome kazivao ovako:

Dakle, umjetnost osloboditeljica! Čitava treća knjiga *Die Welt als Wille und Vorstellung* izlaže vrste i stepene toga oslobođenja, i to je sad prava romantička estetika Schopenhauerova. Ona ne može da nađe dosta jakih riječi da ocrta tu veliku, oslobodilačku funkciju umjetnosti. Estetsko duboko kontempliranje slično je onom stanju blaženog dubokog mira bogova kako opisuje Epikur. (Dvorniković, 1925: 276).

Takva bitnost, a samobitnosti i percepciji ovakve perspektive ultimatum pruža jedna sveopšta objektivizacija, olakšanje i napuštanje ciklusa. Estetsko

uživanje ili estetska kontemplacija jeste suzbijanje volje, ključ transcenden-
cije izvan svakog mogućeg objašnjenja. Dvorniković to odlično spoznaje,
zaključivši da je čitava Šopenhauerova teorija umjetnosti put ka oslobođe-
nju, princip jedne homeostaze i razvijanja filozofije i umjetnosti kao vrhovne
meditacije razuma.

Na osnovu ove analize, sada je prigodno istaći suptilnosti koje proizilaze
iz njihovih različitih filozofskih pogleda na ovaj ključni pojam. Ova egzege-
za ne samo da nudi uvid u filozofske perspektive Immanuela Kanta i Artura
Šopenhauera u kontekstu koncepta genija, već pruža potporu za dublju disku-
siju, dalja tumačenja i proširivanje interpretacija ovog ključnog filozofskog
pojma. Unutar ove analize postavljeni su temelji za istraživanje ideja koje
proizilaze iz različitih filozofskih stanovišta, čime se stvara prostor za njihovu
bogatiju i nijansirajuću distribuciju u okviru filozofske zajednice.

Kantov pogled na genija reflektuje se kroz prizmu originalnosti i sposob-
nosti stvaranja djela koja transcenduju ustaljene norme. Ovaj koncept genija
u kantovskoj filozofiji proizilazi iz dubokog izraza umjetničke introspekcije.
Šopenhauer pristupa geniju kao suštinskom osjećanju uma koji prevazilazi
racionalne granice. Genijalnost, prema Šopenhaueru, predstavlja direktnu
povezanost umjetnika s univerzalnom voljom života. Kant ističe da, iako ge-
nije stvara djela koja izmiču uobičajenim normama, istovremeno mora po-
sjedovati duboko shvatanje i artikulisanje unutar svojih oblasti. Originalnost,
sa perspektive Kantove filozofije, nije potpuno izolovana od racionalnog
temelja. S druge strane, Šopenhauer naglašava iracionalni karakter genija,
čija stvaralačka moć izmiče racionalnom analiziranju. Genijalnost je, prema
Šopenhauerovom shvatanju, vođena unutrašnjim osjećanjem, apstraktna i ne-
uhvatljiva. Što znači, što plasira jednu novu metafiziku određenja životne
akumulacije, proizvodno suprotne Hegelu i njegovom svjetskom duhu, agi-
tacijama apsoluta, pa možemo kazati i suprotna Fridrihu fon Šlegelu i njego-
vom autonomno-spekulativnom modelu funkcije romantičnosti. Produkt ove
kontemplativne divergencije jeste ontološki, usudimo se kazati i metafizički
veleobrt.

Takva jedna mnogolikost gotovo istih paradigmi otkriva da za Šopenhauera
metafizički optimizam u kojem Kant obitava uskraćuje subjektivne sposob-
nosti genija. Slično zapažanje možemo pronaći u jednom od tekstova iz zbor-
nika pod nazivom *Pesimizam i izbavljenje: Artur Šopenhauer danas*, pod ma-
tricom koju potpisuje Ernst Bloh, a on veli sljedeće:

Metafizičko učenje, zaključak sa svojom apsolutnom beznadežnošću, sadrži trajni protivotrov, stalnu opomenu da se ne podlegne optimizmu s nadom; protivno njemu, samo totalno poricanje i izlazak iz tog na večna vremena bankrotiranog svetskog dućana mogu da budu spas. (Bloch, 1988: 201)

Što se tiče divergencija u domenu estetike, kantovska estetika povezuje genija s estetskim zadovoljstvom koje proističe iz originalnosti djela. Genijalna djela podstiču divljenje i inspiraciju, stvarajući estetski ugođaj. Šopenhauer vidi genija kao posrednika između intelekta i volje, gdje estetika postaje sredstvo transcendentnog, omogućavajući posmatraču da se uzdigne iznad svakodnevnog života. Kant koristi genija kao sredstvo za bolje percipiranje prirode estetskog iskustva unutar svoje filozofije. Genijalnost igra ključnu ulogu tumačenja umjetničkog izraza kod Kanta, dok Šopenhauer pridaje veći značaj *ingeniumu*, gdje on postaje ključno sredstvo za izražavanje i razumijevanje univerzalne volje, središnjeg koncepta u njegovoj filozofiji.

Naposljetku, treba konstatovati: Šopenhauer je svoje učenje gradio na postulatima filozofije Kanta; shodno tome, postavlja se pitanje kako su Kant i Šopenhauer percipirali svoj vlastiti genijalni doprinos filozofiji? To se ne može utvrditi sa sigurnošću, jer van filozofske paradigme, tumačenje genija u apsolutnom iznosu može se vršiti samo na osnovu analogija. Naime, različite klasifikacije, odnosno formulacije i definicije genija u duhu klasične njemačke filozofije otvaraju širok spektar interpretacija, što zadovoljava višestruke perspektive pojedinaca, ali istovremeno može stvarati nesigurnosti i nedoumice. Neophodnost uvažavanja talenata postaje očigledna u kontekstu klasične njemačke filozofije, gdje se svaki pojedinac poziva da doprinese svojim predispozicijama u širem društvenom kontekstu: talenat je djelatno-povijesni korifej za stvaralaštvo genija, kroz prepoznavanje i podršku istinskim genijima, onima koji svojom izuzetnom kreativnošću i intelektom obogaćuju društvo, što postaje esencijalni aspekt očuvanja ljudske raznolikosti, uz istodobnu regulaciju filozofskog duha.

Zaključno razmatranje

Koncept genija, duboko utkan u korijenu klasične njemačke filozofije, zaljubljujući intelektualnim naporima Immanuela Kanta i Artura Šopenhauera, ostaje relevantan i u savremenom sklopu kao cilj razumijevanja ljudske prirode i kreativnog izraza. Njegova fluidnost i prilagodljivost različitim kontekstima čine ga izazovnim, ali istovremeno ključnim elementom u filozofskom pristupu pojmu individue u odnosu na društvo. O influentialnosti ovih ideja

bilo bi nezahvalno promišljati, ovakav spektakl filozofijskih zadovoljstava i osvjedočenja provukao je svoju naturalizaciju kroz filozofiju umjetnosti, estetiku i konvergenciju sa brojnim drugim misliocima, obogativši diskurs i otvorivši brojne rasprave kroz povijest. Pa tako, od romantičarskog pokreta, pa do razvoja modernih teorija kreativnosti i estetike, svuda nalazimo trag Kanta i Šopenhauera. Filozofijska koegzistencija o pojmu genija postavljena je u odvojenosti od jedne istine i traženje sublimacije estetskog principa u odnosu na zamagljenje ciljeva, što za Šopenhauera predstavlja volja, a Kant se intelektualno okreće organskom ishodištu, prikrivajući ono skriveno u umjetnosti.

U postmodernom vremenu, došlo je do jednog fenomena koji se može svrstati u sponu dijalektičke psihologije sa kraja Kantova vijeka. Riječ genija poprimila je novu dimenziju, a njen kontinuum se razvijao od antičkog vijeka, preko Kanta i Šopenhauera, do Ničea, koji je genija manifestovao kao egzemplar upornosti i istrajavanja u stvaranju umjetnosti. Pa čak je Platon koristio svog Ijona da opiše ekstazu i vrhunac pjesničkog nadahnuća, dajući mu božansku dimenziju, kao što je Fihte to radio. Kada je Emerson pisao svoju prvu seriju eseja iz istoimenog filozofskog ostvarenja, svoja tumačenja genija i genijalnosti poklopio je mišljenju Šopenhauera, kojeg nije mogao čitati u periodu konstrukcije svog opusa.

Genije, bilo u filozofiji, umjetnosti ili nauci, ne može se svesti na neku perpetualnu klasifikaciju, no genije često biva začetnik nekog od pokreta ili stalnih društvenih poredaka. On se ne mora odazvati pozivu svoje epohe, on je sposoban za stvaranje svojih epohalnih kategorija i kompleksne pojmovnosti, dočim se zasigurno može kazati da geniju kao takvom pripada i značajni dio konteksta stvaralačke prakse u svim sferama života.

Pruživši dubok naklon, nakon svega, jedino što je sigurno danas reći jeste da – Kantova filozofija, zajedno sa širim područjem klasične njemačke filozofije, uključujući tu pogotovo Artura Šopenhauera – predstavlja vitalnu sferu istraživanja, jednu živu oblast, koja nadilazi puku vježbu u dijalektici proizašlu iz istorijskih analiza filozofskih tokova i zabluda koje su ih krojile. Da budem sasvim iskren, aludiram na one koji odgovor traže u istoriji filozofije i mišljenjima onih koji su izdali istine svijeta, vremena vlastitih epoha.

Literatura

- Dvorniković, Vladimir. *Hrist. Budha. Šopenhauer, Vol. 2*, Hrvatski štamparski zavod, Zagreb 1925.
- Dvorniković, Vladimir. *Studije za psihologiju pesimizma*, Hrvatski štamparski zavod, Zagreb 1923.
- Kant, Imanuel. *Kritika čistoga uma*, 3. Deretino izd., Dereta, Beograd 2019.
- Kant, Imanuel. *Kritika moći suđenja: (odlomci)*, Oktoih – Štampar Makarije, Beograd – Podgorica 2013.
- Kant, Imanuel. *Kritika praktičkog uma*, BIGZ, Beograd 1979.
- Santini, Maksim (prir.). *Pesimizam i izbavljenje: Artur Šopenhauer danas*, Dejan Lučić, Goran Vasić, Ljubiša Čeperković, Vrnjačka Banja 1988.
- Šopenhauer, Artur. *Metafizika lepog*, 2. izd., Partenon, Beograd 2016.
- Šopenhauer, Artur. *O geniju*, Edicija, Beograd 2022.
- Šopenhauer, Artur. *O slobodi volje*, Ukronija, Beograd 2021.
- Šopenhauer, Artur. *O sreći, ljubavi, filozofiji i umetnosti, Vol. 2*, Adresa, Novi Sad 2007.
- Šopenhauer, Artur. *O životnoj mudrosti*, Hoplit, Beograd 2021a.
- Šopenhauer, Artur. *Svet kao volja i predstava*, IV toma, Feniks Libris, Beograd 2018.



KANT AND SCHOPENHAUER ON THE CONCEPT OF GENIUS

Summary: The concept of genius, rooted in ancient Rome and Greece, has been further affirmed and (re)articulated through Immanuel Kant's transcendental idealism and Arthur Schopenhauer's voluntaristic metaphysics. The ancient world also anticipated the idea of genius, but modern philosophers have provided this concept with additional ontological depth and epistemological complexity. In ancient times, genius was associated with genius loci, a numinous entity tied to a specific topos, a concept that persists today through ideas of topophilic spirits in architectural and aesthetic discourse. Kant regarded genius as a noumenal phenomenon surpassing empirical capacities, linked to the impersonal creative act of the transcendental subject. Genius transcends everyday cognitive abilities and is ontologically connected to aesthetic autonomy and teleology. For Schopenhauer, genius is an aperspectival affective experience of the mind, with artistic creation being its closest expression. Through the stratification of works, the author explores the intrinsic paradoxes between art, will (*Willens*), and transcendental cognition, developing a complex conceptual framework to understand the aesthetic experience and its metaphysical significance.

Keywords: Kant, Schopenhauer, genius, art, will, aesthetics



MRAČNI VITEZ I MORALNI UNIVERZALIZAM: RAZMATRANJE BATMANOVOG DJELOVANJA KROZ PRIZMU KANTOVE DEONTOLOŠKE ETIKE

*Elmana Cerić**, *Haris Cerić***

Sažetak: Cilj je ovoga rada na primjeru stripova i filmova o Batmanu, koristeći stripozofski pristup nastavi filozofije, prezentirati njegov potencijal za poučavanje Kantove deontološke etike. Batmanove postupke i moralna načela moguće je analizirati kroz prizmu Kantovog kategoričkog imperativa. Batmanov stripovni univerzum može poslužiti kao platforma za diskusiju o brojnim pitanjima Kantove deontološke etike te se koristiti kao svojevrsan medij filozofskog mišljenja, doprinoseći na taj način promišljanju etičkih pitanja.

Cljučne riječi: Batman, stripozofija, Kant, deontološka etika, kategorički imperativ, moralni univerzalizam

Uvod

Inspiracija za pisanje ovoga rada kao i za primjenu stripa u nastavi filozofije dolazi iz našeg pedagoškog erosa i uvjerenja da postupci i metode koje nastavnik bira u svom radu uveliko utječu na ishode njegova rada. Skandalonski i dijaloški karakter stripa služi kao izvrstan poticaj i nagovor učenika na filozofsko propitivanje svijeta. Stripozofski pristup nastavi filozofije pak nikako ne znači trivijalizaciju i banalizaciju filozofskih sadržaja i pristupa njihovom poučavanju. Ovakvi pristupi nastavi filozofije nisu nipošto zamjena za čitanje izvornih filozofskih tekstova i uobičajenih metoda poučavanja, već služe prije svega kao motivacijski faktor, što potvrđuju brojne teorije iz polja psihologije, neuroznanosti, semiotike i sl.

Stripozofski pristup nastavi filozofije u skladu je i s našim širim pedagoškim uvjerenjem da obrazovanje putem umjetnosti može doprinijeti rehumanizaciji neoliberalnog koncepta obrazovanja. Obrazovanje putem umjetnosti,

* Profesorica filozofije s logikom i teorije spoznaje u Drugoj gimnaziji Sarajevo, magistra filozofskih znanosti, elmana.ceric@2gimnazija.edu.ba

** Redovni profesor pri Univerzitetu u Sarajevu, Fakultet političkih nauka Sarajevo, Odsjek za sigurnosne i mirovne studije, haris.ceric@fpn.unsa.ba

prema Readu (1958), podrazumijeva ne samo oblikovanje umjetničkog izražavanja i senzibiliteta već i proces formiranja cjelovite ličnosti, uključujući transfer umjetnosti na druga područja. Teorijsko uporište za ovu hipotezu moguće je pronaći prvenstveno u Deweyevom djelu *Umjetnost kao iskustvo* (1934), kao i gledištu Marthe Nussbaum, koja u djelu *Ne za profit: zašto je demokraciji potrebna humanistika?* (2012) pledira za umjetnost i humanistiku u odgoju i obrazovanju, nasuprot tržišno orijentiranom konceptu obrazovanja, koji zbog težnje za što bržim i većim profitom nema strpljenja za njegovanje tih disciplina.

Obrazovanje bi kod učenika trebalo razvijati narativnu imaginaciju – sposobnost da se zamisli kako bi to bilo živjeti životom druge osobe koja je drugačija od nas, da razumije njene emocije, htijenja i želje. Nussbaum (2012) sugerira da upravo kroz pažljivo osmišljeno poučavanje umjetnosti i humanistike učenicima možemo približiti pitanja roda, rase, etniciteta i interkulturalnih iskustava i razumijevanja, te treba biti povezano s podučavanjem za građanina svijeta.

Sve ovo, smatramo, u skladu je i s Kantovim stajalištem da se učenik ne treba učiti mislima, nego učiti misliti. U tom smislu, Kant (2024: 62) tvrdi sljedeće: “pri obrazovanju uma mora se postupati na Sokratov način (...) općenito se mora paziti da u djecu ne usadimo gotova znanja uma, nego da se ta znanja izvode iz njega”. Kada Kant (2013: 244) piše o primjerenom i neprimjerenom načinu poučavanja mladeži u filozofiji, reći će “da se od učitelja očekuje da iz svojega slušatelja najprije izgradi razumna čovjeka, zatim umna, i na koncu učena, pa makar nikad ne dostigao posljednji stupanj, trebao bi postati vještiji i mudriji, ako ne za školu, a onda za život”. Kant nas upozorava da se, nažalost, često susreću učenjaci koji ne pokazuju dovoljno razuma, jer akademske institucije proizvode veliki broj ograničenih umova, nesposobnih za izlazak iz “samoskrivljene nezrelosti”.

Batmanov stripovni univerzum

Batman je popularni stripovski lik koji su kreirali crtač Bob Kane i scenarista Bill Finger. Pojavio se prvi put 1939. godine u stripu *Detective Comics* #27. Batman je alter ego milijardera Bruce Waynea, koji se zakleo da će se boriti protiv zločina nakon što je kao dijete svjedočio ubistvu svojih roditelja. Inspiriran šišmišem nakon traumatičnog iskustva u pećini, Wayne postaje Batman, superheroj koji koristi svoje bogatstvo, inteligenciju, fizičku kondiciju i naprednu tehnologiju kako bi se borio protiv zločina u fiktivnom

gradu Gotham Cityju. Batmanov najpoznatiji arhineprijatelj je Joker. Joker je ikonični lik Batmanovog stripovnog univerzuma, psihotični kriminalac poznat po svom smijehu, haotičnom ponašanju i neobičnom smislu za humor. Njegovi sukobi s Batmanom često su središnji element mnogih priča, a odnos između Batmana i Jokera često je prikazan kao paradigma sukoba između reda i haosa. Joker se smatra jednim od najpoznatijih i najupečatljivijih negativaca u svijetu superjunaka. Pored Jokera, neki od Batmanovih neprijatelja su i Penguin, Bane, Catwoman, Riddler, Two-Face. Batman surađuje s brojnim saveznicima, uključujući Robina (u raznim inkarnacijama), Batgirl, Nightwinga te članove Lige pravde (Superman, Wonder Woman, Aquaman, Cyborg i Flash). O važnosti Batmana za pop-kulturu svjedoči i činjenica da je on i prvi superheroj koji je dobio svoju zvijezdu na Holivudskoj stazi slavnih te zbog toga ušao u Ginisovu knjigu rekorda.

Batmanovo djelovanje kroz prizmu Kantove deontološke etike – stripozofski pristup

Stripovi o Batmanu često istražuju teme poput pravde, traume, moralnosti i identiteta. Batman je postao jedan od najpoznatijih i najomiljenijih superheroja u svijetu, svojevrsna američka kulturološka ikona, inspirirajući filmove, televizijske emisije, videoigre, romane te filozofske, psihološke, sociološke i politološke studije. Mark D. White i Robert Arp, urednici knjige *Batman i filozofija: Mračni vitez duše* (2008) smatraju da je Batman “najkompleksniji lik koji se ikada pojavio u stripovima i grafičkim romanima”. Batmanov moralni kodeks je prilično kompleksan i intrigantan, često nekonzistentan i kontroverzan, te se proteže od njegove odbojnosti prema ubijanju do moralnog statusa vigilantizma i upotrebe mučenja u potrazi za pravdom (ili možda osvetom). U knjizi *Batman i etika* (2019) filozof i stručnjak za pop-kulturu Mark D. White se koristi polazištima moralne filozofije kako bi objasnio Batmanove etičke dileme i odluke. Kada je riječ o konceptima moralne filozofije koji se mogu povezati s Batmanom, moguće je, između ostalih, povezati Kantovu etiku moralnih dužnosti s moralnom odgovornošću koju Batman osjeća prema borbi protiv zla i očuvanju reda u Gothamu. Kantov kategorički imperativ i pitanje moralne obaveze relevantni su za analizu moralnih dilema s kojima se Batman suočava u održavanju pravde. Dakle, moguće je na određeni način primijeniti Kantove moralne principe na stripozofsku analizu moralne dimenzije Batmanovih postupaka. Stripozofski pristup nastavi filozofije “obuhvata

kako filozofiju stripa, tako i filozofiju u stripu, te ne predstavlja tek pronalazženje filozofskih sadržaja u stripu, nego je usmjerena na problem stripa kao medija filozofskog mišljenja, odnosno na mogućnosti doprinosa stripa filozofiji u sistematskom promišljanju, domišljanju i promišljanju cjeline svijeta” (Cerić – Cerić, 2020: 33).

Iz stripozofske analize stripova i filmova o Batmanu proizlazi niz etičkih pitanja pogodnih za raspravu s učenicima na časovima filozofije, odnosno moguće je razmatrati različite moralne dileme s kojima se Batman suočava. Tako, primjerice, u filmu Christophera Nolana *Mračni vitez: Povratak* iz 2012. godine, Batman se suočava s dilemom spašavanja Gothama ili svoje voljene Seline Kyle, poznate i kao Catwoman, koja je zarobljena na kamionu s nuklearnom bombom. Batman odlučuje da aktivira autopilot na svom Batmobilu kako bi bombu odvezao daleko od Gothama, žrtvujući sebe i dovodeći u opasnost ženu koju voli. Međutim, gledatelji kasnije saznaju da je Batman preživio eksploziju, dok je Gotham spašen od nuklearne katastrofe. Nažalost, Selina Kyle umire kada bombe izazivaju eksploziju na kamionu na kojemu se nalazi, zajedno s nuklearnom bombom. Batman nije uspio da je spasi prije nego što je kamion eksplodirao. Ovaj čin prikazuje Batmanovu odlučnost da žrtvuje svoje osobne želje i sigurnost kako bi zaštitio grad i ljude u njemu. Ova moralna dilema u filmu može se analizirati kroz prizmu Kantove deontološke etike. Prema Kantu, nasuprot konsekvencijalističkoj etici, moralna ispravnost postupka određuje se na osnovu čvrstih moralnih zakona, a ne posljedica postupaka. U slučaju Batmana, on se suočava sa sukobljenim moralnim imperativima: spasiti ženu koju voli ili spasiti Gotham od nuklearne katastrofe. Kantova etika naglašava da je moralno ispravno djelovati *iz dužnosti*, a ne iz sklonosti ili želje za određenim rezultatom. Tako Kant (2022: 79) tvrdi: “I na tome se zasniva razlika da se djelovalo *prema dužnosti* i *iz dužnosti*, tj. iz štovanja zakona”. U prvom slučaju odredbeni razlog našoj volji bilo bi nagnuće, a u drugom moralni zakon. S tim u vezi, Kant bi vjerovatno tvrdio da je moralno ispravno da Batman slijedi univerzalno moralno načelo, poput “ne ubijaj” ili “štiti živote drugih”, bez obzira na osobne želje ili odnose. Batmanova odluka da odvoji nuklearnu bombu od Gothama, stavljajući opću dobrobit grada ispred svojih osobnih interesa, odražava Kantovu ideju o djelovanju *iz dužnosti*. Iako to dovodi do smrti žene koju voli, Batman je djelovao *iz dužnosti* prema moralnom zakonu, čime bi, prema Kantu, postupio moralno ispravno. Kantova odredba “moralni zakon u meni i zvjezdano nebo nada mnom” svjedoči kako između naše *savjesti* i *boga* ne postoji nikakav posrednik koji bi bio izvanjski, time heteronoman.

Moguće je pronaći i poveznicu između Batmanovog odnosa prema ubijanju i Kantove etike. Postoji mnogo epizoda stripa o Batmanu (npr. *Strašan vic, Smrt u porodici, Pod crvenom kapuljačom*) u kojima se obrađuje njegova moralna dilema u vezi s Jokerom i pitanjem ubistva. Kantova ideja o poštovanju prema drugima kao autonomnim bićima također može biti primijenjena na Batmana. Kantova etika postavlja apsolutnu zabranu ubijanja, što bi se moglo povezati s Batmanovom odlukom da ne ubije Jokera, čak i ako bi to možda bio najučinkovitiji način za rješavanje problema. Ovo sugerira da postoji određena konzistentnost između Kantove apsolutne zabrane ubijanja i Batmanovog odbijanja da ubije Jokera. Unatoč svojoj neovisnosti i individualnosti, Batman poštuje ljudska prava i dostojanstvo, ne koristeći ljude kao sredstvo za postizanje vlastitih ciljeva, jer je svaki čovjek svrha po sebi. To Kant (2008: 74) objašnjava na sljedeći način: “Postupaj tako da čovječstvo u svojoj ličnosti, kao i u ličnosti svakog drugog čovjeka, uvijek upotrebljavaš u isto vrijeme kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo”. Prema Kantu, sva umna bića egzistiraju kao svrhe po sebi, a moralnost je uvjet za jedno umno biće da bude svrha po sebi.

Kantova ideja o autonomnom djelovanju, odnosno djelovanju iz poštovanja prema moralnom zakonu koji proizlazi iz ljudske slobode, može se smatrati temeljem Batmanove moralne maksime. Batman ne djeluje moralno zato što to od njega zahtijeva vanjski autoritet ili zakon, već iz unutarnje moralne nužnosti koja proizlazi iz njegove vlastite slobode i razuma. Kako Kant tvrdi u Predgovoru *Kritici praktičnog uma*, sloboda je *ratio essendi* moralnog zakona, a moralni zakon je *ratio cognoscendi* slobode. Na tome tragu Sunajko (2022: 155) napominje: “S obzirom na to da je biće afekcije i nagnuća, Kant će reći da je teško zamisliti da čovjek moralne zakone izvršava rado već jer prije riječ o požrtvovanosti i samoprimeravanju”. Svojim moralnim djelovanjem čovjek se uzdiže do zakonodavstva čistog praktičkoga uma i postaje konstitutivnim članom ćudoredne zajednice umnih bića.

Kantov kategorički imperativ moguće je razmotriti i u kontekstu Batmanovog vigilantizma. Kako navodi White (2019), Batmanov stav prema zakonu krši univerzalnost koja je ključna u Kantovom sistemu deontološke etike. Batman se postavlja iznad zakona, iako očekuje da ga svi ostali poštuju. Sebi daje za pravo da krši zakon, pravo koje se obično daje samo policiji i vojsci u izvanrednim situacijama. Batmanovo uzurpiranje prava na posebne privilegije krši univerzalnost koja je ključni aspekt Kantove deontološke etike. Stavljanje sebe iznad zakona kako bi se postigla pravda prema Kantu je problematično jer to implicira da pojedinac samovoljno određuje što je

ispravno, umjesto da se pridržava univerzalnih moralnih normi. Kantova etika naglašava važnost poštovanja zakona i institucija koje provode pravdu. Kroz prizmu Kantovog kategoričkog imperativa možemo postaviti pitanje jesu li Batmanovi postupci u skladu s moralnom dužnošću poštovanja autoriteta. Iako može tvrditi da se bori za višu svrhu, njegovo ignoriranje zakona i vlasti može se smatrati kršenjem moralnih načela koja proizlaze iz poštovanja autoriteta. S druge strane, ovdje je veoma važno istaknuti Kantovo “razlikovanje moraliteta od legaliteta, jer zakon (u pravnom i etičkom smislu važenja), premda izraz legaliteta, ne pretpostavlja nužno i izraz moraliteta” (Sunajko, 2022: 157).

Zbog toga Kant utemeljuje deontologijsku etiku koja onemogućuje suprotstavljanje njezinih zakona unutarnjim moralnim načelima (maksimama). U tom smislu savjest je još jedna pretpostavka moralnog zakona, a Kant (2012, prema Sunajko, 2022: 160) je definira kao “moralnu moć suđenja koja sudi samoj sebi”, a koja nam može poslužiti kao nit vodilja u najtežim moralnim odlukama.

Prva formulacija Kantovog kategoričkog imperativa tvrdi da bismo se, razmatrajući dopuštenost plana akcije (ili maksime), trebali pitati šta bi se dogodilo ako bi svako mogao slijediti istu maksimu istovremeno – “da mogu htjeti da moja maksima treba da postane opći zakon” (Kant, 2008: 29). Proces univerzalizacije maksima prisiljava nas da proširimo sve dozvole koje sami sebi dajemo na sve ostale, iz priznanja jednakog moralnog dostojanstva svih osoba. To nas sprečava da uzimamo posebne iznimke za sebe, bez obzira na to koliko svoju misiju smatramo važnom ili kako djelujemo u korist viših ciljeva. Batmanov izbor da prekrši zakon ne prolazi ovaj test jer, ako bi svako osjećao slobodu da krši zakon, sam zakon bi postao besmislen, zajedno s Batmanovim planom da ga prekrši. Da bi njegovo kršenje zakona funkcioniralo, pružajući mu prednost nad kriminalcima, Batmanu je potrebno da svi poštuju zakon. Etička implikacija ovoga je da, kada Batman odluči prekršiti zakon, on priskrbljuje za sebe izuzetak koji bi porekao drugima, što je samo po sebi nemoralno, barem prema Kantovoj etici, kao i većini teorija društvenog ugovora. White (2019) smatra da Batman opravdava svoje kršenje zakona pozivanjem na opće dobro, što u terminima moralne filozofije predstavlja kršenje deontološkog pravila i svodi se na korištenje jednog moralnog sistema za kompromitiranje drugoga. Naglasimo ovdje da Kant upozorava kako se dobro ili zlo ne smiju povezivati s ugodnim ili neugodnim, jer su to subjektivni i osjetilni principi koji ne mogu biti odredbeni za uspostavu predmeta praktičkoga uma. Tako Kant (2022: 60) kaže: “Što nazivamo dobrim

mora u sudu svakog razumna čovjeka biti predmet željenja, a zlo u svačijim očima predmet gnušanja; prema tome je osim osjetila za ovo prosuđivanje potreban još um.” Kant, dakle, smatra da moralne vrijednosti poput dobra i zla nisu subjektivne niti proizlaze iz individualnih osjećaja, već su univerzalni pojmovi koje svaki razuman čovjek mora prepoznati na isti način, te se odnose na radnje, tj. na maksime volje, a ne na osjećajno stanje osobe. U tom smislu, Batman svoje pravo na kršenje zakona shvaća ozbiljno, vjerujući da je to opravdano samo ako se koristi za pravdu, ali njegova subjektivna interpretacija pravde ne priznaje službeni pravosudni sistem. Dok se Batman bori protiv kriminala, često ističe razliku između pravde i zakona, tvrdeći da je pravda temeljni koncept, a zakon samo njegova nepotpuna reprezentacija. S druge strane, bez obzira na društveni status ili poziciju ljudi u Gotham Cityju, Batman se pridržava istih moralnih principa i postupaju prema njima s jednakim poštovanjem i odgovornošću.

Pitanje pravednosti i kazne igra važnu ulogu u analizi Batmanovih postupaka iz perspektive Kantove etike. Iako se može tvrditi da Batman teži ka pravednosti, njegova sklonost ka osveti i kazni može biti problematična. Kantova etika naglašava važnost proporcionalnosti i moralne ispravnosti kazne. Prema Kantu, kazna je zaslužena na temelju namjere ili motiva djela te mora biti proporcionalna. Ova misao ukazuje na važnost vraćanja ravnoteže i korekcije nepravde, što se može vidjeti u Batmanovim postupcima. Batmanova upotreba ekstremnog nasilja i prisile može dovesti u pitanje moralnu opravdanost njegovih postupaka. Kazna se, smatra Kant (1999), uvijek mora izricati samo zato što je počinjen zločin, a nikada samo kao sredstvo za promicanje neke druge koristi za samog počinitelja zločina ili za društvo.

Kant se nije slagao s geslom bolje da jedan čovjek umre nego da propadne cijeli narod, već je tvrdio da, ako propadne pravda, onda nema više nikakve vrijednosti da ljudi žive na Zemlji. Na osnovu toga možemo zaključiti da je za Kanta (1999) pravda najviša vrijednost koju je potrebno očuvati bez obzira na sve drugo, naglašavajući važnost nepovredivosti moralnih principa, čak i u teškim situacijama poput borbe protiv kriminala. Ovo se može primijeniti na Batmana kao podsjetnik da njegove akcije moraju biti vođene moralnim načelima, čak i ako su posljedice pozitivne.

Kant je bio veoma skeptičan u vezi s uzorom moralnog ponašanja. Smatra da su takvi oblici ponašanja često bremeniti proturječnostima i navodi slučaj čovjeka koji spašavajući ljude iz brodoloma gubi sopstveni život – uračunava se s jedne strane u dužnost, dok je s druge strane dužnost prema samome sebi na gubitku. Sličan se problem javlja i kod žrtvovanja iz patriotizma,

porad spasa domovine. Za Kanta (2022: 147) “ta radnja u sebi nema potpune snage uzora i poticaja za nasljedovanje”. Moralne proturječnosti dovode do moralnih dilema za koje često ne postoje pouzdane smjernice za moralno ponašanje.

Raspravljajući o primjeni Kantove etike u stvarnim kontekstima, O’Neill (2013) naglašava važnost prepoznavanja relevantnih opisa pri moralnoj prosudbi. O’Neill smatra da se Kantova etika često neopravdano kritizira zbog svoje formalnosti i rigidnosti, no ona tvrdi da te kritike promašuju bit Kantove etike. Ključno je prepoznati koje su moralno relevantne maksime u određenoj situaciji, jer svaki čin može biti opisan na različite načine, ali nisu svi opisi relevantni za moralnu prosudbu. O’Neill ističe da je kontekst bitan u primjeni Kantove etike jer se moralno ispravno djelovanje mora temeljiti na ispravnim maksimama, koje odražavaju stvarne namjere u specifičnoj situaciji. Prema O’Neill, moralni okvir Kantova etičkog učenja nije toliko rigidan koliko se često pretpostavlja, već nudi način da se moralna načela prilagode stvarnim situacijama, bez narušavanja univerzalnosti moralnih zakona.

U tom smislu, konačna i jednoznačna odgovora o tome da li su Batmanovi postupci moralni iz perspektive Kantove deontološke etike nema jer, kako je sam Kant ustvrdio u predgovoru druge kritike, etika svoja načela gradi u pojmovima, odnosno u umu zamišlja idealnog moralnog pojedinca koji, međutim, po sebi u takvom idealitetu na Zemlji ne stanuje.

Zaključak

Iz prethodno izložene stripozofske analize moralne dimenzije Batmanovih postupaka koju je moguće sprovesti s učenicima na času filozofije, da se zaključiti da njegovo djelovanje kroz prizmu Kantove deontološke etike otkriva duboku moralnu dilemu između njegove želje za očuvanjem pravde i metoda koje koristi da bi postigao svoje ciljeve. Kantov kategorički imperativ nalaže da se moralna pravila moraju primjenjivati univerzalno, što znači da nijedan pojedinac ne smije prekršiti zakon, bez obzira na namjeru ili potencijalne koristi. Batmanov pristup često narušava ovaj imperativ, budući da koristi zakon i moralna pravila prema vlastitom nahođenju, opravdavajući svoja kršenja višim dobrom ili zaštitom Gothama. No, kako Kant naglašava, ako bi svi postupali na ovaj način, društveni poredak bi bio uništen, a zakon besmislen. Batmanova metoda kršenja zakona radi pravde stoga ne uspijeva zadovoljiti Kantov test univerzalizacije i otkriva napetost između njegovih plemenitih namjera i moralne ispravnosti njegovih radnji. Unatoč tome, Batmanova

borba s ovom dilemom čini ga fascinantnim moralnim subjektom, pružajući važan uvid u složenost etike djelovanja.

Literatura

- Cerić, H. – Cerić, E. *Strip kao medij filozofske poruke: stripozofski pristup nastavi filozofije*, Druga gimnazija, Sarajevo 2020.
- Dewey, J. *Art as experience*, Capricorn books 1934.
- Kant, I. *Kritika praktičkoga uma*, Jesenski i Turk, Zagreb 2022.
- Kant, I. Obavijest g. Immanuela Kanta o ustroju njegovih predavanja u zimskome polugodištu 1765.–1766, *Čemu XI* (21), 2013, 241–246.
- Kant, I. *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2008.
- Kant, I. *Metafizika čudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb 1999.
- Kant, I. *O pedagogiji*, Naklada Breza, Zagreb 2024.
- Nussbaum, M. C. *Ne za profit: zašto je demokratiji potrebna humanistika?*, Fabrika knjiga, Beograd 2012.
- O'Neill, O. *Acting on principle: An essay on Kantian ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Picariello, D. K. (ur.). *Politics in Gotham: the Batman universe and political thought*, Springer 2019.
- Read, H. *Education through art*, Faber and Faber 1958.
- Sunajko, G. Pogovor *Kantovoj Kritici praktičkoga uma*, u: Kant, I. *Kritika praktičkoga uma*, Jesenski i Turk, Zagreb 2022, 153–183.
- White, M. D. *Batman and ethics*, John Wiley & Sons 2019.
- White, M. D. – Arp, R. (ur.). *Batman and philosophy: The dark knight of the soul*, John Wiley & Sons 2008.



THE DARK KNIGHT AND MORAL UNIVERSALISM: EXAMINING BATMAN'S ACTIONS THROUGH THE LENS OF KANT'S DEONTOLOGICAL ETHICS

Summary: The aim of this paper is to present the potential of comic books and movies about Batman in teaching Kant's deontological ethics, using the comicsophy approach to teaching philosophy. Batman's actions and moral principles can be analyzed through the prism of Kant's categorical imperative. Batman's comic universe can serve as a platform for discussion on numerous issues of Kant's deontological ethics, and be used as a kind of medium of philosophical thinking, thereby contributing to the consideration of ethical issues.

Keywords: Batman, comicsophy, Kant, deontological ethics, categorical imperative, moral universalism



KANT I KARAHASAN PRIPOVIJEDAJU SARAJEVO*

Manfred Weber

Misliti

Kad sam g. 1996. s Dževadom Karahasanom pripremao inscenaciju djela *Leonce i Lena* Georga Büchnera u novom prijevodu na bosanski jezik, jedna mi je rečenica, koju je izgovorio kralj Peter, ostala u sjećanju do danas: “Čovjek mora misliti.”

Kant je trebao svoje studente uvijek iznova opominjati da oni u filozofiji moraju samostalno misliti i da im to nitko i ništa ne može oduzeti.

“Ono *Ja mislim* mora moći pratiti sve moje predodžbe”, priznao je Karahasan u radijskom intervjuu (Karahasan, 2022).

Svaki čovjek koji je poznao Dževada Karahasana mogao je potvrditi da je njegovo mišljenje i formuliranje njegovih misli bilo čisto tjelesno, a strasti njegova mišljenja odgovarala je njegova gestikulacija: on se time upravo uvlačio u lik mislioca da bi svoju misao izrazio tjelesno, a pritom je stvarao lik koji je dovodio do riječi, tj. do izražaja karakter mislioca. Kant i Kleist bili bi radosni da vide kako se kod ovoga čovjeka misli dovršavaju u govoru.

Mišljenje je za Karahasana značilo susret u dijalogu, u govoru i u protugovoru, značilo je užitak u misli, u izmjeni sa sučelnikom.

“Uzajamno se otvaramo: ja priznajem tvoje pravo na mišljenje, na egzistiranje. Ti priznaješ moje pravo na mišljenje, na egzistiranje. Obojica se slažemo da mislimo lažno, ili da imamo pravo lažno misliti. I tada počinje razgovor.” Ovako je govorio Dževad Karahasan u razgovoru na Njemačkom radiju (Karahasan, 2015a).

Karahasan naglašava etičko mišljenje nasuprot ideološkom: “Ideološko mišljenje [...] je jednostavno. Ono poznaje samo binarnu opoziciju, forme u kojima je ono što je *moje* dobro, lijepo i istinito – a ono što nije *moje* loše je, crno i nepodnošljivo. Etičko mišljenje djeluje drukčije, radi se, misli i trudi se

* S njemačkoga preveo i prilagodio Mile Babić

oko istine, oko kompleksnosti stvari, a ne oko puke pripadnosti” (Karahasan, 2012).

U svome tübingenškom predavanju o poetici, održanom u jesen g. 2022, priznao je: “Vjerujem da samorazumljivosti ne mogu proizvesti nikakvu literaturu, jer one ne donose nikakvu spoznaju. O onome što je po sebi razumljivo ne može se reflektirati” (Schulze – Karahasan, 2022–2023).

Misli o vremenu i prostoru

U njegovoj zbirci eseja *Sjene gradova* poslužili su Karahasanu kao povod Kantovi zaključci u *Kritici čistoga uma* da filozofira o vlastitoj poetici:

Kantove misli iz *Kritike čistoga uma* moramo učiniti svojim vlastitima, one misli po kojima su vrijeme i prostor apriorne, urođene forme spoznavanja, kao nužni uvjeti svake slike svijeta. Vrijeme i prostor, to jest sposobnost da ih osjetimo i/ili imaginiramo u ljudskom duhu prethode svakom iskustvu, oni su nam urođeni i omogućuju nam da svijet uopće iskusimo (Karahasan, 2010b: 16).

Vrijeme i prostor uvjeti su našega iskustva, oni prethode svakom mišljenju i osjećanju. Oni su neotuđiv dio ljudskoga bića. Dokle god čovjek misli i osjeća, on misli i osjeća u skadu sa svojim doživljajem vremena i prostora. (Karahasan, 2010b: 21).

U svojim studijama o vremenu i prostoru Karahasan se referira, polazeći od Kanta, na istraživanja ruskoga lingvиста Mihaila Bahtina *Forme vremena i kronotopa u romanu* te otkriva pojam kronotopa, prostora-vremena za sebe, i dalje ga razvija:

Godinama sam u seminaru o dramaturgiji preispitivao očiglednu ovisnost dramskoga žanra o načinu na koji se prostor i vrijeme predstavljaju u drami. Pritom sam imao priliku da se uvjerim u sljedeću stvar, naime u to da kronotop, odnosno struktura prostora-vremena, preciznije se izražava nego sve drugo: nego temeljno egzistencijalno osjećanje drame i vjerojatno osjećanje njezina autora. (Karahasan, 2010b: 29).

Lothar Müller u svojoj laudaciji Dževadu Karahasanu u povodu dodjele Heineove medalje 17. 2. 2012. u Düsseldorfu ukazuje na to: “Ne samo da po svom stilu i po svom jeziku postaje autorom kakav jest, nego i po svom načinu predstavljanja vremena i prostora.”

U svojim razmatranjima prostora i vremena Karahasan istražuje, kako je to sam formulirao, mehanički, bukolički, analitički i ritualni karakter kronotopa za izgradnju književnih djela te je dodao svoja zapažanja o poeziji.

Ono što tako jako volim, a istovremeno osjećam kao blagoslov i kao prokletstvo, jest činjenica da se u Sarajevu vrijeme tako reći pretvorilo u prostor. Vrijeme se doslovno otkriva u prostoru. Sarajevo demonstrira svoja sjećanja.

Neodvojivost vremena i prostora osjeća se u Sarajevu vlastitim osjetilima. To smatram vrlo napetim, vrlo neobičnim. (Karahasan, 2009b).

Kritičar Helmut Böttiger u svojoj kritici Karahasanovih eseja *Sjene gradova* ističe sljedeće: “Prostor-vrijeme Sarajeva pritom za njega predstavlja apsolutnu, nedostižnu utopiju [...] Sama naracija ima u Sarajevu svoje zavičajno mjesto” (Böttiger, 2010).

Već kod utemeljenja, Grad su naseljavali ljudi iz tri monoteističke religije – islamske, katoličke i pravoslavne, a u njemu se govorilo turski, arapski i perzijski, bosanski, hrvatski i srpski, mađarski, njemački i talijanski. [...] Tako je Sarajevo postalo novi Babilon i novi Jeruzalem. [...] Ova mješavina jezika, vjera, kultura i naroda upućenih na to da žive zajedno na ovako malome prostoru proizvela je veoma specifičan oblik kulture, kulturni sistem karakterističan za Bosnu i Hercegovinu, pogotovo za Sarajevo (Karahasan, 2021: 10; navedeno iz izvornika: Karahasan, 1993a: 8–9).

U nastajanju pripovjedne proze povlašteno književno izražajno sredstvo kod Karahasana je grad Sarajevo i on tvori srce njegova književnoga djela. Sve njegove tekstove, izravno ili neizravno, određuje Sarajevo. Kretanje vremena ide prema njemu ili od njega. Njegova književnost čini pamćenje i sjećanje ovoga grada. Pritom je temeljni motiv pripovijedanja susret, dijalog, razgovor s drugim. U Karahasanovim očima Sarajevo je u svome mnogoglasju metafora svijeta. U svim njegovim djelima – bio to roman, esej ili kazališni komad – njegova proza opisuje Sarajevo na stanovit način. Pokraj mnogih sjećanja na lijepe godine Sarajeva, postoji i opis rane, uvijek prisutne, koju je ovaj grad zadobio tijekom opsade. Pritom Karahasan opisuje grad ne samo kakav on jest nego i onako kako on u njegovoj predodžbi tvori kulturnu metaforu.

Grad je diskurs i ovaj diskurs je stvarno jezik: grad govori svojim stanovnicima, mi govorimo o našem gradu, u gradu u kojem se nalazimo tako što ga mi naprosto nastanjujemo, prelazimo i gledamo. (Barthes, 1988: 202).

“Pripovijedam svoje Sarajevo”

Stotinjak godina nakon što je osnovan, Grad je u sebi sabrao ljude svih monoteističkih religija i kulture izvedene iz tih religija, bezbroj različitih jezika i oblika života koji ti jezici u sebi sadrže. Postao je mikrokozmos, središte svijeta [...] Sve

što je u svijetu moguće, postoji u Sarajevu, umanjeno, svedeno na svoju jezgru, ali postoji jer je Sarajevo središte svijeta [...] Možda je to zato što je Sarajevo, kao i drugi bosanski gradovi, tako potpuno ograđeno od vanjskog svijeta i time okrenuto prema sebi samome i u sebe samo, možda je to zato što svijetu treba grad koji bi ga u sebi idealno sadržavao kao kristalna kugla, a možda i zbog nekog trećega; ne znam ali znam da tako jeste (Karahasan, 2021: 10; navedeno iz izvornika: Karahasan, 1993a: 8).

Grad – to su njegove zgrade i ulice, spomenici na trgovima i sami trgovi, njegovi muzeji i hoteli, galerije i lokali, vozila gradskog prometa i trgovine, parkovi i stadioni, željezničke stanice i restorani. To su, naravno, i tragovi vremena, koji su sačuvani u gradu, na primjer, na pojedinim zgradama i na podnožjima spomenika, na pričvršćenim spomen-pločama; ovi spomenici i ambijent u koji su postavljeni, stil gradnje, forma ulica i trgova, dakle, sve po čemu arhitektura govori o vremenu. (Karahasan, 2010a: 145).

U pripovijeci *Pisma iz 1993. godine* piše student Haris, koji je ostao dužan napisati seminarski rad na temu “Poetika Sarajeva”, pismo iz Parizu svome profesoru u Salzburgu, jer su obojica morali napustiti Sarajevo: “Kako napisati Sarajevo koje pamtim i, oprosti mi Bože, volim? [...] Kako napisati to ‘unutrašnje Sarajevo’, kako biste Vi rekli? Kao pripovijetku ili dramu u kojoj se ljubav izražava psovkom, a radost jaukom? Ko bi razumio tu pripovijetku ili dramu, ko bi je čitao? Slažem se, tužni moj profesore, nema više one književnosti u kojoj se veličina dokazivala porazom, svijet je postao suviše mali za tu književnost [...] Mnogo me više zanima i privlači svijet koji ova Vaša književnost ne može izraziti, svijet koji ne može postati djelatan jer ne pristaje pretvoriti se u tautologiju i u mehaničko jedinstvo. A kad ga već ne mogu čitati, ja ga idem živjeti. Zato zbogom, dragi profesore” (Karahasan, 2007a: 124–125; navedeno iz izvornika: Karahasan, 2007b: 107–108).

Sarajevo je bilo Karahasanov sudbinski grad. U njegovu se djelu zrcali promjenjiva povijest posljednjih trideset godina i vrijeme puno slutnje prije opsade, vrijeme razaranja i vrijeme nakon rata u Bosni i Hercegovini. Dževad Karahasan morao je bježati, ali se uvijek iznova vraćao u Sarajevo. Bio je svjedok unutarnje i vanjske perspektive ovoga grada. I ponekad je postojao osjećaj da su njegova razmatranja pisana iz ledenja nad ovim ranjenim gradom.

Bosna je oduvijek prostor iz kojega se odlazi, bježi, protjeruje, a svi sretnici koji odu, pobjegnu ili budu protjerani, i ako do tada nisu znali šta su, postanu Bosanci onog momenta kad se smjeste negdje drugdje, u nekom svijetu sretnijem od Bosne. [...] Možda bi objašnjenje moglo biti u našoj izmiješanosti koja nam

svakodnevni život čini beskrajno kompliciranim. (Karahasan, 1997: 123, 125; navedeno iz izvornika: Karahasan, 2007c: 98–99).

Sarajevo izaziva čovjeka na pripovijedanje. Njegova arhitektura, čak i njegove ruševine, govore nam ako smo spremni da ih slušamo. Dževad je svojom književnošću stvorio u nama svijest da ovaj grad opažamo na njegov poseban način, u svom nam je djelu približio slojevitost njegova opažanja i pluralnost kultura grada. Grad se tako reći upisao u literarne strukture teksta.

“U svakom slučaju ovaj je grad proizveo distancu od mene samoga. I otkad pripovijedam, svjesno pripovijedam, pokušavam pripovijedati Sarajevo”, priznaje Karahasan.

Jezik je pritom igrao posebnu ulogu:

Tehničari nas pokušavaju obmanuti da je riječ prije svega nosilac informacije, a jezik sredstvo sporazumijevanja. Ne! Jezik je mnogo više od toga. Jezik je duhovni zavičaj. Mi ljudi razumijevamo, osjetilima ćutimo i osjećamo svijet tako kako nam se on predstavlja preko našega jezika. (Karahasan, 2012).

“Moje osjetilno ćutanje vremena vodi me zapravo k tome da oponašam Šeherezadu.”

Što je nakon rata ostalo od grada?

“Tolerancija još nije nestala, ali je već oslabila. Tolerancija u današnjem velikom gradu nalazi svoj temelj u ravnodušnosti, a tolerancija u Sarajevu nalazila je svoj temelj u uzajamnom poznavanju, prihvaćanju i razumijevanju.”

“Biti musliman u Sarajevu ili u Bosni znači imati apsolutno originalno, svojevrsno, jedincato iskustvo islama. Islam koji je komunicirao s katolicizmom, morao komunicirati, izmjenjivao utjecaje s pravoslavljem, sa židovstvom, u Bosni biti katolik znači nešto posve drugo, Bože sačuvaj, ali bitno drukčije nego biti katolik u Vatikanu”, priznaje on za Radio Feature kad je vodio goste kroz svoj grad (Karahasan 2009b).

U svome načinu pripovijedanja Karahasan se orijentira prema “Platonovoj formi, tj. formi koja se navodi tvrdnjom da autor nije sudjelovao u događanju o kojem se pripovijeda [...] Ovo pripovijedanje ne imenuje niti ne opisuje svoj predmet izravno, povezuje njegove refleksije, slike i odjeke da bi tada iz njih rekonstruirao i na njihovoj podlozi svoju vjerojatnu percepciju, s jasnim naglaskom da je to samo najvjerniji odraz predmeta, a nikako sam predmet i nikako njegov jedini odraz. To je forma pripovijedanja koja odgovara skeptičnu pripovjedaču, koji nije siguran u svoju sposobnost spoznavanja, koji je prilično siguran u nepouzdanost našega znanja, koji ne vjeruje mnogo jeziku, ni

sebi samome, a još manje svome partneru u razgovoru.” (Karahasan, 2010a: 156–157).

Kriza Kanta

Ovaj portret skeptična pripovjedača podsjeća me na govor što ga je Dževad Karahasan održao g. 1997. u Kleistovu teatru, na otvaranju Kleistovih svečanosti pod naslovom “Pred granicom vremena”:

“Da se čovjeku, koji je privezan na spoznajnu sposobnost svojih osjetila i na kategorije prostora i vremena te koji ništa ne može misliti ni spoznati iznad njih, ne objavljuju nikakve istine koje posjeduju apsolutno značenje”, potišteno rezonira Kleist. On se žalio svojoj sestri Ulrike “da mi ovdje na Zemlji ne znamo o istini ništa, uopće ništa.” (Karahasan, 1998).

Nakon čitanja Kantovih spisa Kleist je bio najdublje potresen u svom pogledu na svijet i zbog toga je napustio vjeru u znanost. Nije želio više nikakvu službu, okrenuo se umjetnosti i postao pisac.

Karahasan je govorio u ovom kontekstu o epohalnoj promjeni koju je doživio Kleist i o granici vremena. I o tome kako se Kleist g. 1805. u pismu Ottu Augustu Rühleu von Lilienstern izrazio: “Čini se da vrijeme želi proizvesti novi poredak, a mi nećemo doživjeti ništa od toga, nego samo rušenje staroga poretka.”

Karahasan, vrstan poznavalac Kleistova djela, bio je posve svjestan ovoga procesa: “Pred ovom granicom u vremenu postojali su doista različiti koncepti svijeta jedan pored drugoga; enciklopedije i inkvizicije, panteizam, kršćanstvo i racionalizam dopunjavali su jedan drugoga, sporili se i pregovarali jedan s drugim, ali upravo u historijskom trenutku (u kojem se govori kod Kleista) nastala je definitivno *jedna mogućnost*, *jedan* koncept svijeta kao mašine, svijeta u kojem je egzistiranje i funkcioniranje značilo da je stvarnost neprimjetno i efektivno postala kriterijem istinitoga, dobroga i lijepoga.” (Karahasan, 1998: 12–14).

Osim toga, naš je autor, o kojem se ovdje govori, doživio prijelom epoha i morao je prevladati granicu u vremenu: razaranje Sarajeva.

U svome govoru o Sarajevu Karahasan je istaknuo: “Vjerujem da književnost predstavlja najviši oblik spoznaje u ljudskoj sferi te da nam ona posreduje najpouzdanije znanje o vremenu, čovjeku i njegovoj situaciji.”

Kant arheolog

Godine 1793. Kant je govorio o pokušaju “filozofske arheologije”. (Knut Ebeling u svojoj izvrsnoj zbirci *Divlje arheologije* i svojim istaknutim komentarom dao je o tome važnu uputu.) Svoje djelo *Kritika čistoga uma* Kant je namjeravao još jedanput premisliti. U pokušaju “filozofske arheologije” govori se o “ruševinama palih starih zgrada i o spomenicima kao misaonim znakovima koji govore”. U svojim pak refleksijama o arheologiji skrivenoga Kant također dolazi do govora o ruševini.

U svojoj divnoj zbirci eseja *Knjiga vrtova. Granični prijelazi između islama i kršćanstva* tvrdi da islam i kršćanstvo dijele predodžbu raja kao vrta. Kako svaki vrt upućuje na rajski vrt, tako i svaki govor upućuje na jezik po sebi. U ovoj knjizi Karahasan flaner i Karahasan mostograditelj misaono dolaze do svoga punog značaja. U posljednjem poglavlju knjige o pomirenju Karahasan opisuju fenomen razaranja govoreći o ruševini.

Nisam slutio da su u duhovnome poetika književnosti i poetika ruševine sestre blizanke ili barem bliske rođake, nisam znao da su ruševine tako bliske i tako potrebne književnosti. (Karahasan, 2002a: 168; navedeno iz izvornika: Karahasan, 2002b: 151).

Rano iskustvo ruševine autor povezuje sa slikama iz svoga ranog djetinjstva.

“Od aprila 1992. moj se grad na moje oči pretvorio u ruševine tako da sam u ruševinama radio, kroz njih prolazio, u njih se sklanjao od granata. U neke sam odlazio, tjeran naivnom nadom, provjeriti je li ipak nešto ostalo, neke sam obilazio gotovo ritualno – da se podsjetim na lijepe dane” (Karahasan, 2002a: 169; navedeno iz izvornika: Karahasan, 2002b: 152–153). “Sposobnost ruševine da nam ono prošlo dovede pred oči sačuvala me je za vrijeme rata od potpunog očaja” (Karahasan, 2002a: 175).

Tako je samo Sarajevo u ratnom razaranju za pisca mjesto pouzdana sjećanja. Nasuprot staroj ruševini stoji za Karahasana ruševina moderne arhitekture od stakla i betona, koja u svojoj spaljenoj materijalnosti djeluje kao ruševina novoga tipa; “kao i ogledalo, apsolutna sadašnjost, ona ne podsjeća ni na šta i ni na koga.” (Karahasan, 2002a: 178).

Nestajanje vremena i prostora

Za vrijeme opsade Sarajeva nastao je Karahasanov roman *Šahrijarov prsten*. Grad i kuća te odvijanje vremena pripovijesti o Azri i Faruku, o Šahrijarovu prstenu, ispunjavaju dimenziju vremena i prostora, kronotop, ali jedno mjesto u Karahasanovu tekstu govori gotovo usputno o slutnji, o strašnom snu nestajanja vremena i prostora, u momentu, naime, kad se Azra sjeća kralja Šahrijara: “Veliki car Šahrijar, nakon hiljadu i drugog buđenja pruži ruku da zagrlji svoju ženu Šeherzadu i napipa neku napravu za prenošenje glasa. Zaprepasti se i sledi od bola i postidečnosti kada je shvatio koliko je ljubavi i nade vezao za tako glupu i ružnu napravu” (Karahasan, 1997: 433; navedeno iz izvornika: Karahasan, 2007c: 336–337).

Dževad Karahasan za vrijeme svoga života nije posjedovao mobilni telefon. Za naših susreta činilo mi se kao da on dolazi iz drugoga prostora i iz drugoga vremena. Prošlost, sadašnjost i budućnost bili su prisutni ne samo u njegovoj književnosti nego i u susretima i razgovorima s njim.

Hodati

Sjećajući se važnih razgovora sa Dževadom, uvijek se sjećam hodanja, šetanja, katkad i flaniranja. U svome radijskom eseju Dževad je to iskazao ovako: “Šetati, hodati znači obraćati se svijetu s povjerenjem. Idemo, dakle, šetati. [...] Za vrijeme šetnje gradim svoje knjige [...] za svoju prozu koristim se riječju arhitektura radije nego riječju kompozicija. Zaista, naime, vjerujem da se iza teksta mora graditi svijet, zgrada, konstrukcija. Rukopis započinjem onda kad moji likovi djeluju samostalno, kad svaki počne govoriti svojim vlastitim glasom” (Karahasan, 2015a).

Mlad čovjek, očito Dževadov student, u šetnji Sarajevom uputio je osobne riječi oproštaja svome učitelju. Nisam mogao sve razumjeti na videu, ali me se mladićev stav doista dojmio. Doživjet ćemo treći prostor, “prostor prijelaza”.

O vječnome miru

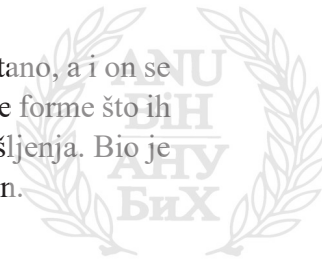
“Je li satirični natpis na ploči onoga nizozemskoga gostioničara, na kojem je oslikan crkveni dvor, da ljudi uopće, ili posebno državni poglavari, koji se ne mogu zasititi rata, ili doista to vrijedi samo za filozofe koji sanjaju ovaj slatki mir, može biti ostavljeno po strani”. Ovako glasi vrlo ironični početak spisa Immanuela Kanta *O vječnome miru*.

Rat i mir upisali su se u djelo Dževada Karahasana, s kojima se on razračunava u mnogima od svojih književnih tekstova i eseja, kao i u intervjuima koje je uvijek spremno davao. Ne naposljetku, u njegovu romanu *Uvod u lebdenje* riječ je o vremenu opsade Sarajeva, a u njegovu velikom romanu *Utjeha noćnog neba* “O velikom planu mira”.

Dana 8. svibnja 2015. Dževad Karahasan održao je u gradskoj vijećnici u Zürichu govor u povodu sedamdesete godišnjice kraja rata 8. svibnja 1945: “O kraju rata govoriti znači istovremeno pitati o miru. To ne mora biti nikakvo platonsko pitanje koje bi polazilo od teškoga pitanja ‘Što je mir?’, na koje nema odgovora, a vjerojatno ga ne bi imao ni Platon. Ali nešto manje teško pitanje sigurno se ne može izbjeći u razgovoru o kraju rata, kao na primjer ni ono kako se dolazi do mira i kako se mir čuva. Kako se mir odnosi prema ratu? Postoje li različiti oblici mira? Kako na čovjeka utječe rat, a kako mir? Što mir znači za ljudsko društvo i što čovjeku nudi jedno, a što drugo? Svatko tko počinje govoriti o kraju rata nabacuje sva ova i niz drugih, srodnih pitanja.”

Pitanja vode prema spoznaji. Ona počinju razgovorom

Djelo Dževada Karahasana dugo još neće biti do kraja pročitano, a i on se sam branio od svake jednostrane interpretacije. Mnoge književne forme što ih je on primjenjivao svjedočanstvo su kompleksnosti njegova mišljenja. Bio je uvjeren da svaki čitalac čita njegovu knjigu na svoj vlastiti način.



Ispovijesti/Priznanja

Navodim Karahasane riječi:

“Najprije jedno priznanje: ja sam prilično nesretne naravi jer mi ne uspijeva da nadvladam svoja protuslovlja. Volim, na primjer, prosvjetiteljstvo ili racionalizam, ali jednako tako volim i romantiku, baš kao pobunu protiv diktature racionalnosti. Danas je također dobra književnost za mene ona koja u sebi sjedinjuje humor i mudrost, distancu i razumijevanje, dakle, D. Diderota i G. E. Lessinga, dvojicu prosvjetitelja (mogli bismo im dodati i Kanta) koje uvijek iznova čitam. Istodobno su za mene kako književnost tako i svijet nemislivi bez H. von Kleista, E. T. A. Hoffmanna, G. Büchnera, trojice autora koji jasno pokazuju da je između neba i zemlje najvažnije ono što možemo racionalno spoznati.”

U svome tübingenškom predavanju o poetici on dopunjuje ovaj nalaz:

“Vjerujem da je čovjek, želi li on to ili ne želi, biće koje u sebi nosi ono transcendentno i zaista ga presudno treba. Egzaktne znanosti ne mogu nam

sve objasniti – citiram Galilea Galileija i, na žalost, također Maxa Plancka: ‘Stvarno je ono što je mjerljivo’. To znači da je sve ono što život čini podnošljivim nestvarno: ljubav, radost, prijateljstvo. A to se ne da mjeriti.”

Toposi

Ovo su moji zaključci o djelu Dževada Karahasana, ali nedostaju im neki toposi koji su, naravno, vrijedni i pripadaju njegovu djelu, kakvi su pisma, mistika i humor. Ali o tome možda drugom prilikom.

Ovdje još jedan mali dokaz: Azra piše posljednje pismo Faruku: “Ovo je, dragi prijatelju, ono što sam zapisala dokazujući sebi da si postojao, da sam postojala, da smo se jednom sreli i voljeli” (Karahasan, 1997: 456; navedeno iz izvornika: Karahasan, 2007c: 355).

Granica

Granice prožimaju Karahasanovo djelo, vlastite i tuđe granice, granice između Istoka i Zapada, granice između Orijenta i Okcidenta, granice među religijama, granice između vanjskoga i unutarnjega svijeta, granice jezika i predstavljanja, granice naše spoznaje.

Na granici susreću se dvije jedinice prostora, ili dvije jedinice vremena, ili dvije jedinice smisla, kratko, dva identiteta iste vrste. Oba identiteta (obje jedinice koje se susreću na granici) moraju biti jednako zastupljene svojim identitetom, u jednakoj mjeri moraju konstituirati granicu kao mjesto svoga susreta kako bi se time doista radilo o granici. Zbog toga je svaka granica dramatično mjesto *par excellence*, jer je ona mjesto napetosti i zbog toga izrazito plodna. (Karahasan, 2003).

Skriveno

Dvije stvari ispunjaju dušu uvijek novim i sve većim udivljenjem i strahopoštanjem što se više i ustrajnije razmišljanje bavi njima: zvjezdano nebo nada mnom i moralni zakon u meni. (Kant, 1974: 213).

Ovaj navod mogao bi poslužiti kao napomena o *Utjesi noćnog neba*, Karahasanovu *opusu magnum*, njegovu remek-djelu koje nam je ostavio, a u kojem se, izravno ili neizravno, mogu naći mnoga ukazivanja na Kanta.

Roman *Utjeha noćnog neba*, Karahasanov *opus magnum*, prožimaju filološka, religiozna i mitska pitanja. To je remek-djelo dijaloškoga pripovijedanja.

Rješenje povijesti ponovno nas odvodi, iako smo dugo boravili u daljini, natrag u Sarajevo, gdje student koji piše diplomski rad o rukopisu Omara Hajjama, perzijskoga astronoma, matematičara i pjesnika, glavnoga lika romana *Utjeha noćnog neba*, nakon spaljivanja Vijećnice g. 1992. bježi u norveške planine i čvrsto odlučuje da rekonstruira sve što je u Vijećnici spaljeno, a prije svega rukopis što ga je u njoj našao i transkribirao.

Dođite da u dugim nordijskim noćima obnavljamo svoj svijet, svoje knjige i klupe, kuće i rukopise, pekare u kojima smo kupovali prve vruće kifle i parkove, komade namještaja i sposobnost da razgovaramo. Dođite, mili moji, dođite svi vi slabovidni i stidljivi, štreberi i knjiški moljci, bubalice i naočalci, gutači slova i žderači papira, dođite, vi neprilagođeni i povučeni, tihi i nesigurni, vi, koji previše volite svijet da biste ga osvajali i vladali njime, dođite k meni da obnovimo sve ono što smo imali. Dođite ovamo! U sjene? U sjene, one će nam sačuvati sve naše, kao što su evo sačuvale ovo što mi je ispričao pepeo preostao od Vijećnice. (Karahasan, 2016: 715; navedeno iz izvornika: Karahasan, 2015b: 556).

Kant govori o skrivenim spomenicima kao o rukopisima, dokumentima i pismima. Pored mnogih oznaka što ih je Karahasan doživio nedostaje samo oznaka arheologa nevidljivoga.

U pripremi za ovo predavanje našao sam u svojim materijalima fotografiju Dževada Karahasana. Na njoj je on prikazan, za vrijeme svoga posjeta g. 2013. u Düsseldorfu, usred spomenika Heineu što ga je napravio Bert Gerresheimer, spomenika koji nije postavljen horizontalno, nego Heineov torzo leži vertikalno, razbacan po travnjaku Schwanenmarkta, i posred tih fragmenata stoji bosanski pjesnik Dževad Karahasan iz Sarajeva.

Epilog

Tekst Dževada Karahasana stoji za sebe i nije mu potreban nikakav komentar.

“Vidio sam, iza sklopljenih trepavica, kako se Sarajevo, ovako razoreno i ovako voljeno, voljeno kao nikad prije, diže sa zemlje, polijeće i leti nekamo, leti tamo gdje je sve blago i spokojno, leti u najdublju unutrašnjost stvarnosti, tamo gdje može biti voljeno i sanjano, tamo odakle nas može obasjavati osjećanjem smisla i cilja. Znači li to, Bože moj, da sam se svog Sarajeva u sebi već odrekao? Znači li to da ono u ovom svijetu više i ne postoji onakvo kakvo poznajem i volim? Znači li to, ako je Tvoja volja da se to dogodi, da je ono bilo suviše dobro i lijepo za ovaj svijet koji izgleda ipak nije u svemu dostojan Tebe, svoga Tvorca? Hoćemo li, zaista, moji sugrađani i ja u narednih

pet hiljada godina u noći svakog praznika i u noći u kojoj počinje dan za koji želimo da bude lijep izgovarati kao san, zakletvu i molitvu: Dogodine u Sarajevu? A ono, naše Sarajevo, obasjava nas osjećanjem smisla i nade, sve dalje od nas i od ovoga svijeta.”

U Düsseldorfu, 5. travnja 2024.

Literatura

- Barthes, Roland. *Das semiologische Abenteuer*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1988.
- Böttiger, Helmut. Idealer Ort für literarische Ausschweifungen, *Deutschlandfunk Kultur*, 25. 8. 2010. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/idealer-ort-fuer-literarische-ausschweifungen-100.html>.
- Kant, Immanuel. *Kritika praktičkog uma*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Naprijed, Zagreb 1974.
- Karahasan, Dževad. *Dnevnik selidbe*, Durieux, Zagreb 1993a.
- Karahasan, Dževad. *Tagebuch der Aussiedlung*, Wieser Verlag, Klagenfurt – Salzburg 1993b.
- Karahasan, Dževad. *Schahrijars Ring*, Rowohlt, Berlin 1997.
- Karahasan, Dževad. Vor der Grenze der Zeit, *Beiträge zur Kleist-Forschung* 12, 1998, 9–21.
- Karahasan, Dževad. *Das Buch der Gärten. Grentgänge zwischen Islam und Christentum*, Insel Verlag, Frankfurt am Main – Leipzig 2002a.
- Karahasan, Dževad. *Knjiga vrtova / O jeziku i strahu*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2002b.
- Karahasan, Dževad. *Dževad Karahasan in seinem Vorwort zu seinem Projekt “Poetik der Grenze”*, Graz 2003.
- Karahasan, Dževad. *Berichte aus der dunklen Welt*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main – Leipzig 2007a.
- Karahasan, Dževad. *Izvyštaji iz tamnog vilajeta*, Dobra knjiga, Sarajevo 2007b.
- Karahasan, Dževad. *Šahrijarov prsten*, Dobra knjiga, Sarajevo 2007c.
- Karahasan, Dževad. Feature [Intervju], Deutschlandfunk, Januar 2009a.
- Karahasan, Dževad. Das bosnische Haus ist wie eine rote Zwiebel; Mit Dževad Karahasan in Sarajevo. Feature von Gisela Erbslöh, Produktion SWR Baden-Baden, *Deutschlandfunk*, Januar 2009b.
- Karahasan, Dževad. *Die Schatten der Städte. Essays*, prev. Katharina Wolf-Griesshaber, Insel Verlag, Berlin 2010a.
- Karahasan, Dževad. *Tagebuch der Übersiedlung. Essays*, prev. Katharina Wolf-Griesshaber, Suhrkamp Verlag, Berlin 2010b.
- Karahasan, Dževad. [Intervju], *Deutsche Welle*, 7. 8. 2012.
- Karahasan, Dževad. [Intervju]... dass und das andere esrst möglich macht. Der bosnische Erzähler Dževad Karahasan, *Deutschladradio Kultur*, 9. 1. 2015a.
- Karahasan, Dževad. *Što pepeo priča. Sjeme smrti / Utjeha noćnog neba / Miris straha*, Simurg media, Sarajevo 2015b.
- Karahasan, Dževad. *Der Trost des Nachthimmels*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2016.
- Karahasan, Dževad. *Tagebuch der Übersiedlung*, Suhrkamp, Berlin 2021.
- Karahasan, Dževad. [Intervju]. *WDR [Westdeutscher Rundfunk] 3 Tonart*, 30. 12. 2022.
- Schulze, Ingo – Karahasan Dževad. *Es gibt kein Ich ohne ein Du. Autopoesis, Denken in Formen*, Tübingern Poetik – Dozentur 2022, Künzelsau 2023.